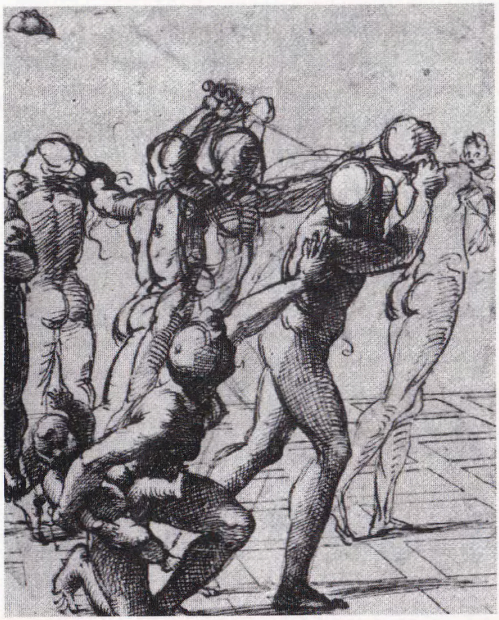
CIVITAS

DESPRE TOLERARE

Michael Walzer



INSTITUTUL EUROPEAN

Colecția

CIVITAS

15

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale
MICHAEL WALZER
Despre tolerare / Michael Walzer; trad.: Areta Voroniuc; studiu introductiv: Anton Carpinschi, - Iaşi; Institutul European, 2002
128 p.; 19,5 cm (Civitas 15)
ISBN: 973-611-226-8

I. Voroniuc, Areta (trad.)
II. Carpinschi, Anton (studiu introductiv)

316.647.5

© 1997 by Yale University; Michael Walzer, *On toleration*
© Institutul European pentru prezenta ediţie în limba română

ISBN: 973-611-226-8 **PRINTED IN ROMANIA**

MICHAEL WALZER

Despre tolerare

Traducere de ARETA VORONIUC
Studiu introductiv de ANTON CARPINSCHI

INSTITUTUL EUROPEAN
2002

Părți din această carte au fost prezentate ca Prelegeri Castle în cadrul Programului Yale pentru etică, politică și economie, susținute de către Michael Walzer la Yale University în 1996.

Prelegerile Castle au fost inițiate de John K. Castle în cinstea strămoșului său, reverendul James Pierpont, unul din fondatorii Yale University. Prezentate de personalități publice recunoscute, Prelegerile Castle au menirea de a promova reflecția asupra bazelor morale ale societății și ale guvernării și de a contribui la înțelegerea problemelor etice cu care se confruntă indivizii în societatea noastră modernă complexă.

Pentru generația următoare
SARAH şi JOHN
REBECCA şi KEITH

şi pentru cealaltă
JOSEPH şi KATYA

TABLA DE MATERII

Studiu introductiv ..... I-XVI

Prefață 1

INTRODUCERE: Cum să abordăm tolerarea 3

CAPITOLUL 1: Atitudini personale şi aranjamente politice 9

CAPITOLUL 2: Cinci tipuri de regimuri tolerante 14
Imperiile multinaționale 14
Societatea internațională 18
Consociațiile 21
Statele-națiune 23
Societățile de imigranți 28
Rezumat 32

CAPITOLUL 3: Cazuri complicate 34
Franța 34
Israel 37
Canada 40
Comunitatea Europeană 43

CAPITOLUL 4: Consecințe practice 47
Puterea 47
Clasa 50
Genul 54

Religia 59
Educația 63
Religia civilă 67
Tolerarea intolerantului 71

CAPITOLUL 5: Tolerarea modernă și postmodernă 74
Proiecte moderne 74
Postmodernitate? 77

EPILOG: Reflecții asupra multiculturalismului american 83

Mulțumiri 100

Studiu introductiv

TOLERAREA CA *MODUS VIVENDI*

Modus vivendi, sau arta compromisului rezonabil

„Ca evreu american*, am crescut avînd mereu impresia că eram un obiect al tolerării. Mult mai tîrziu mi-am dat seama că eram totodată şi subiect, un agent destinat să tolereze pe alţii, inclusiv pe fraţii evrei a căror idee despre ceea ce înseamnă să fii evreu se deosebea radical de a mea"[1]. Aceste cuvinte cu care Michael Walzer îşi începe eseul despre tolerare conţin substanţa şi mesajul întregii cărţi. Perspectiva autorului asupra toleranţei exprimă o *experienţă*

---

* Reprezentant important al filosofiei politice şi morale contemporane , Michael Walzer (n. 1935) este un gînditor de orientare comunitarian-democratico-liberală. Adept al pluralismului şi a egalităţii „în acord cu libertatea". Walzer a formulat o teorie a justiţiei distributive ca alternativă necontradictorie la individualismul liberalismului clasic. Profesor la School of Social Science, Institute for Advanced Study, Princeton, NJ. Walzer a studiat la Brandeis University (B.A., 1956), Cambridge University (Fulbright Fellowship, 1956-57), Harvard University (Ph.D., 1961). A predat la Princeton şi Harvard cursuri de Istoria gîndirii politice moderne. Filosofie politică contemporană. Probleme ale gîndirii socialiste. Teoria politică a naţionalismului. Politică şi literatură în secolul al XVII-lea. Editor la *Dissent* , membru în Biroul editorial la *Philosophy and Public Affairs* şi *Political Theory*, autor al unor cărţi de circulaţie internaţională şi a numeroase studii şi articole. Din bogata bibliografie a lui Michael Walzer, menţionez, limitîndu-mă la cărţi: *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics* (1965), *Obligations: Essays on Disobedience, War and Citizenship* (1970), *Political Action* (1971), *Regicide and Revolution* (1974), *Just and Unjust Wars* (1977), *Radical Principles* (1977), *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality* (1983), *Exodus and Revolution* (1985), *Interpretation and Social Criticism* (1987), *The Company of Critics* (1988), *Civil Society and American Democracy* (1992), *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad* (1994), *Pluralism, Justice and Equality* (împreună cu David Miller, 1995), *On Toleration* (1997), *Arguments from the Left* (1997), *Pluralism and Democracy* (1997), *Reason, Politics and Passion* (1999) etc.

[1] Michael Walzer, *Despre tolerare*, Editura Institutul European, Iaşi, 2002, p.1.

personală în contextul multicultural american. De aici, preocuparea lui Walzer de a aborda *toleranța* ca atitudine și *tolerarea* ca practică, ambele menite să facă posibilă coexistența pașnică a grupurilor cu identități, istorii și modele culturale diferite. Diversitatea modelelor culturale sugerează o abordare contextual-istorică și procedurală și nu una generală, bazată pe un argument filosofic sistematic, manifest exprimat. „Propun – scrie Walzer –, propriul meu punct de vedere despre cum ar trebui să meargă lucrurile, cum să fie cel mai bine organizată coexistența pașnică; numai că referințele sînt la propriul meu timp și spațiu, la propria mea realitate americană. (...). Dezbaterile din acest eseu se bazează mai ales pe exemplele din Europa, America de Nord și Orientul Mijlociu. Aștept ca altcineva să-mi spună dacă, și în ce măsură, dezbaterile acestea corespund și realităților latino-americane, africane și asiatice."[1].

Studiul lui Walzer confirmă experiența istoriei, dovedind că nu există o singură formă de organizare politică, universal validă, pentru asigurarea tolerării; nu există principii care să guverneze toate regimurile de tolerare, indiferent de circumstanțe, doar în numele unui set de aranjamente politice și constituționale. Aceasta nu înseamnă, desigur, acceptarea unui relativism fără limite. Ideea relativității și contextualității nu presupune abandonarea exigențelor morale și nici căderea într-un descriptivism plat. Opțiunile trebuie făcută în cadrele eticului și ale teoreticului. Problema nu este a limitelor tolerării, ci a întinderii acestora. Evaluarea diverselor regimuri de tolerare presupune compararea diferitelor reglementări instituționale și de ordin etatic prin care se statuează relația de tolerare. Studierea comparativă a relației de tolerare înseamnă depășirea descriptivismului și testarea propriilor concepte, opțiuni metodologice, explicații și interpretări. Tocmai acest lucru îl propune Michael Walzer: un *exercițiu de filosofie politică pe tema coexistenței pașnice și a spiritului de toleranță*, un exercițiu cu atît mai necesar cu cît în lumea în care trăim, o lume a modernității tîrzii sau, poate, chiar a postmodernității, asistăm la multiplicarea diferențelor și a modurilor de viață și, din păcate, la creșterea alarmantă a intoleranței. În aceste condiții, punerea problemei tolerării ca *modus vivendi* mi se pare mai mult decît oportună.

Idealul liberal de toleranță ca o cale spre un consens rațional universal s-a sprijinit pe argumentul că practica tolerării ne va ajuta să găsim cel mai bun trai pentru omenire. Expresie a proiectului universalist iluminist, liberalismul modern s-a bazat pe o filosofie pozitivistă a istoriei, o istorie continuă, lineară, mereu ascendentă. În pofida vocației sale pluraliste, filosofia politică liberală modernă a conceput conflictele de valori ca o fază trecătoare în istoria umanității. „Prin

[1] *Ibidem*, p.8.

contrast – subliniază John Gray –, *modus vivendi* este o viziune care consideră perspectivele diferite asupra binelui şi dreptăţii o caracteristică universală a vieţii politice. Putem să ne imaginăm, acum ca şi în viitor, că statele şi comunităţile vor fi divizate de revendicări rivale privind dreptatea şi tot ceea ce face ca viaţa umană să merite a fi trăită. Spre deosebire de toleranţa liberală, *modus vivendi* nu întreţine speranţa că lumea va ajunge la un acord în privinţa adevărului. (...). *Modus vivendi* abandonează proiectul unui regim universal. Dacă aceasta este esenţa liberalismului, atunci *modus vivendi* nu poate să fie altceva decît o filosofie postliberală"[1]. Aceasta implică faptul că drepturile şi libertăţile fundamentale ale liberalismului concepute în maniera universalismului raţionalist de către Locke sau Kant nu mai pot fi astăzi izolate de pluralismul şi conflictul valorilor incomensurabile. Urmînd traseul spiritual reprezentat de Isaiah Berlin, Michael Oakeshott, Michael Walzer, Richard Rorty, John Gray, se poate conchide, în orizontul unei noi filosofii a liberalismului, nelimitată de ideile de consens universal şi alegere raţională, că şi teoria tolerării trebuie să-şi găsească noi corespondenţe. *Tolerarea nu este o cale spre consensul raţional universal ci, mai degrabă, un necesar modus vivendi.*

Migrările în masă, noile tehnologii de comunicare, schimburile culturale continue au condus la instituirea unei diversităţi a modurilor de viaţă într-o aceeaşi societate. Membrii unei asemenea societăţi se încadrează în mai multe moduri de viaţă, căci oamenii doresc şi sînt îndreptăţiţi să trăiască în moduri diferite. De la stadiul de adevăr greu acceptat despre viaţa omenească, pluralismul şi incompatibilitatea valorilor au devenit o condiţie ce face parte din realitatea socială. Astăzi, experienţa comună ne arată că pluralismul este un dat istoric. Pe măsură ce migraţia şi comunicaţiile au combinat moduri de viaţă, controversa valorilor a devenit condiţia noastră comună. Pluralitatea modurilor de viaţă scoate în evidenţă incomensurabilitatea valorilor, faptul că valorile nu pot fi raportate la o măsură unică, generală, că binele dorit se poate realiza prin modalităţi contrastante, dintre care unele cu neputinţă de comparat. Prietenia şi banii, iubirea şi banii, iubirea şi datoria, libertatea şi securitatea etc. sînt valori incomensurabile, lucruri ce nu pot fi comparate ca valoare, în general, ci doar, uneori, relativ şi contextual. Puşi în faţa unor dileme de ordin practic şi moral în care raţiunea devine inoperantă, iar consensul raţional imposibil, putem aprecia că un *modus vivendi* între moduri de viaţă diferite devine o soluţie politică necesară.

În aceste condiţii, idealul clasic al toleranţei liberale bazate pe căutarea consensului raţional asupra celui mai bun mod de viaţă a devenit caduc. Existenţa

[1] John Gray, *Cele două feţe ale liberalismului*. Polirom, 2002, p. 154.

mai multor feluri de viață în care oamenii pot prospera și chiar fi fericiți induce ideea că, în pofida faptului că aceste feluri de viață pot fi concurente, nici unul dintre ele nu este cel mai bun. *Modus vivendi*, sau *coexistența modurilor de viață diferite*, se bazează pe ideea existenței mai multor moduri de viață profitabile pentru oameni, tocmai pentru că nici unul dintre acestea nu este cel mai bun pentru toată lumea. *Modus vivendi* nu înseamnă căutarea regimului ideal, ci obținerea *compromisului rezonabil prin reconcilierea instituțională a diferitelor moduri de viață*. Este un compromis bazat pe realitatea istorică a pluralismului social și pe realitatea etică, anti-universalistă și anti-fundamentalistă, a pluralismului valorilor. *Modus vivendi* nu înseamnă, așadar, ascenderea la o valoare supra-ordonată pe care ar trebui să o respecte toate modurile de viață, ci acceptarea ideii că toate modurile de viață conțin interese care fac din coexistența pașnică o necesitate, iar din compromisul rezonabil calea atingerii acesteia.

Tolerarea – forme și limite

Invocată în perioade de normalitate, dar mai ales în cele tulburi și amenințătoare pentru diferitele grupuri minoritare, toleranța rămîne ceva dezirabil din punct de vedere moral, dar imprecis, neplăcut și, de multe ori, greu de respectat pentru majoritari sau pentru cei aflați în poziții de putere. Termenul trimite la originile etimologice latine fără a aduce, însă, precizări semantice deosebite. *Tolero, -are* ca verb și *tolerantia, -ae*, ca substantiv –, însemnau a suporta, a răbda, a accepta, respectiv, capacitatea de a suporta, răbda, accepta. Cuvintele însele – a suporta, a răbda, a accepta –, induc sensuri și nuanțe diferite, ceea ce creează o polisemie și, implicit, impresia unei imprecizii ce reflectă, de altfel, ambiguitatea *de facto* a tolerării. Principalele dicționare de specialitate încearcă să aducă mai multă precizie. Astfel *Dicționarul Lalande* sesizează sensul *tolerării ca practică*, atunci cînd o definește ca „maniera de a acționa a unei persoane ce suportă fără a protesta o atingere a drepturilor sale, chiar dacă ar fi putut să o reprime; maniera de a acționa a unei autorități ce accceptă deschis, în virtutea unei anumite obișnuințe, o anume derogare de la legile sau reglementările pe care ea este însărcinată să le aplice", dar și al *toleranței ca dispoziție* atunci cînd aceasta este definită ca „dispoziție a spiritului sau regulă de conduită constînd în a lăsa fiecăruia libertatea exprimării opiniilor, chiar atunci cînd nu le împărtășești"[1]. *Dicționarul Oxford de politică* accentuează asupra valorii morale a toleranței definită ca: „dispoziția de a nu interveni în credințe,

[1] *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Presses Universitaires de France. 1991 (17-ème édition).

atitudini sau acțiuni, în pofida lipsei de simpatie sau a antipatiei față de ele. S-a spus că valoarea toleranței constă în absența intervenției, în pofida reacției inițiale de repulsie, chiar dacă posibilitatea (sau puterea) de amestec este reală"[1]. Același aspect pozitiv sub aspect moral și politic este relevat și de *Enciclopedia Blackwell* în care toleranța este văzută ca „opțiunea deliberată a cuiva care posedă puterea și cunoașterea necesare, de a nu interzice, împiedica sau stînjeni conduite pe care le dezaprobă"[2].

Comprimate și sintetice, necesare dar nu și suficiente, definițiile de dicționar au neajunsurile lor: sînt generale și abstracte, uneori, vagi și incomplete. Tocmai de aceea, operația de definire *în doi timpi*, unul prin demarcare cu ajutorul distincțiilor negative – *ce nu este tolerarea* –, celălalt prin afirmație – *ce este tolerarea* –, mi se pare un merit al lui Michael Walzer. Definirea tolerării devine, astfel, mai explicită și inteligibilă, mai concretă și precisă, putînd sta la baza teoriei sale despre tolerare și limitele acesteia. Așadar, mai întîi, ce nu este tolerarea. Nu este vorba despre tolerarea indivizilor excentrici sau disidenți în societate sau chiar în stat, ci despre respectarea drepturilor individuale exercitate în comun, prin existența și acțiunea grupurilor ca atare. „Individul excentric, solitar în diferența sa, este relativ ușor de tolerat, iar respingerea și dezaprobarea socială a excentricității, deși neplăcută, nu este foarte periculoasă. Interesul este mult mai mare cînd luăm în seamă grupuri excentrice și dizidente"[3]. Dar, autorul nu se ocupă nici de toleranța politică, tolerarea grupurilor, mișcărilor și partidelor politice aflate în competiție. Acestea sînt în mod necesar într-o competiție și atîta vreme cît respectă regulile jocului democratic nu se pune problema tolerării unui partid sau altul. În acest context, interzicerea unui partid, deci netolerarea lui legală, devine actuală atunci cînd acesta nu respectă regulile competiției, preconizînd un regim dictatorial sau chiar unul totalitar.

Dar, ce este atunci tolerarea pe care o avem în vedere? Problema toleranței începe să se pună atunci cînd, în contextul pluralismului social, unele grupuri minoritare din punct de vedere etnic, cultural, religios, sexual, sau ca mod de viață, încearcă să-și păstreze identitatea în spațiu și în timp, să-și formeze adepți, să-și caute susținători. În aceste condiții, ce înseamnă a tolera grupuri de asemenea factură? Acum apar diferitele *forme și limite ale tolerării*, precum și o varietate de posibilități ale toleranței ca atitudine. „Prima dintre acestea – arată Walzer – care reflectă originile tolerării religioase din secolele al XVI-lea și al XVII-lea, este doar o acceptare resemnată a diferenței de dragul păcii (...). A

[1] *Oxford Dicționar de politică*. Univers Enciclopedic. București. 2000.
[2] *Enciclopedia Blackwell a gîndirii politice*, coord. David Miller, Editura Humanitas, București, 2000.
[3] Michael Walzer, *op.cit.*, p. 9.

doua atitudine posibilă este pasivă, relaxată, o indiferență benignă față de diferență: «Mare-i grădina ta, Doamne!». A treia atitudine provine dintr-un fel de stoicism moral, o recunoaştere principială că şi «ceilalți» au drepturi, chiar dacă le folosesc în moduri neplăcute. A patra atitudine exprimă deschiderea spre ceilalți, curiozitate, poate chiar respect, o dorință de asculta şi de a afla. Şi cea mai îndepărtată este aprobarea entuziastă a diferenței; o aprobare estetică, dacă diferența este considerată ca reprezentînd, în forme culturale, bunătatea şi diversitatea creației Domnului sau a lumii naturale; sau o aprobare funcțională, dacă diferența este văzută, precum în concepția multiculturalistă liberală, ca o condiție necesară a dezvoltării umane ..."[1]. Personal, ceea ce Walzer denumeşte „aprobarea entuziastă a diferenței" nu cred că este o formă de toleranță. A tolera înseamnă a suporta, a accepta, a admite ceva diferit, împotriva propriilor preferințe şi chiar a propriei voințe, din calcul egoist-pragmatic sau/şi din rațiuni de ordin superior. De la tolerarea bazată pe curiozitate sau respect pînă la „aprobarea entuziastă a diferenței" este, însă, o distanță prea mare, care depăşeşte cadrele şi sensul tolerării. *A accepta entuziast diferența nu mai înseamnă a o tolera!* Pasajul – prolix, de altfel – privind sprijinirea diferențiată a deosebirilor într-o societate pluralistă, preferința pentru un „alt celălalt" mai apropiat de propriile-mi practici culturale sau religioase, sau poate mai îndepărtat, mai exotic, nu justifică „aprobarea entuziastă a diferenței" ca formă a toleranței.

Corelate cu formele toleranței prezentate mai înainte, formele tolerării exprimă, în fond, practici instituționale şi comportamentale diferite față de diferență şi acceptarea gradelor acesteia. În acest context, apare un joc subtil între valorile şi interesele grupului majoritar şi oportunitatea recunoaşterii valorilor şi intereselor diferite, sau chiar opuse, ale diverselor grupuri minoritare: etnice, lingvistice, confesionale, rasiale, sexuale etc. Un anume regim de tolerare nu depinde de o singură formă de tolerare, din cele descrise mai sus. Construcțiile instituționale şi aranjamentele politice încorporează diferitele forme de tolerare – resemnarea, indiferența, recunoaşterea, deschiderea –, în combinații dintre cele mai variate, de aici rezultînd diferite regimuri ale tolerării văzute ca societăți politice sau unități globale. De altfel, partea cea mai consistentă şi originală a eseului *Despre tolerare* este, cred, cea referitoare la cele „cinci tipuri de regimuri ale tolerării" şi la „consecințele practice". Faptul că pot exista cinci sau şase sau patru tipuri de regimuri ale tolerării este mai puțin important. Regimurile tolerării identificate de Walzer – imperiile multinaționale, societatea internațională, consociațiile, statele-națiune, societățile de imigranți – şi aşa-numitele „consecințe practice" – puterea, clasa, genul, religia, educația, religia

[1] *Ibidem*, pp. 11-12.

civilă –, constituie aparatul conceptual al cărții; și mai important încă, *regimurile tolerării și consecințele practice pot constitui împreună o adevărată grilă de analiză a tolerării*, aplicabilă în diverse situații concrete. Observația pe care aș face-o aici este că din seria „consecințelor practice" lipsește factorul etnic, scăpare cu atît mai surprinzătoare cu cît în prezentarea regimurilor tolerării dimensiunea etnică este prezentă. De asemenea, analiza tolerării ar fi avut de cîștigat prin introducerea generației în seria consecințelor practice. Factorul generațional este un element semnificativ în teoria și practica tolerării. „Consecințele practice" acționează ca niște clivaje politice, economice, de gen, religioase, culturale, etnice, generaționale, ca niște diviziuni sociale ce produc separarea populației pe grupuri între care apar sau nu relații de tolerare. În felul acesta se pot identifica categoriile de participanți la procesul de tolerare în funcție de anumite criterii: raportul față de putere, poziția de clasă, de gen, apartenența confesională, generațională, identitatea etnică, modelul cultural adoptat. Cu alte cuvinte, *formele tolerării se manifestă în diferitele regimuri de tolerare provocate fiind de mecanismele clivajelor amintite mai sus*. Tolerarea ca resemnare, indiferență, recunoaștere, deschidere față de valorile și interesele diferite, proprii unor grupuri specifice, este prezentă în imperiile multinaționale, societatea internațională, consociații, state naționale și societăți de imigranți datorită clivajelor sociale al căror rol este acela de a decupa subiectul și obiectul tolerării și de a cristaliza conștiința de grup a respectivelor comunități pe post de subiect și/sau obiect al tolerării.

Persia, Egiptul ptolemaic, Roma, Imperiul Otoman sînt marile imperii multinaționale, considerate de Walzer, embleme ale tolerării. Sub sceptrul imperial și guvernarea birocraților, comunitățile locale, etnice, religioase, lingvistice își desfășurau viața în mod autonom sau semiautonom. Supraviețuirea acestor comunități depindea de toleranța oficială de la centru, iar aceasta, la rîndul său, urmărea menținerea ordinii și păcii sociale în vederea asigurării colectării impozitelor și taxelor imperiale. Versiunea imperială a multiculturalismului avea, așadar, rădăcini economico-financiare. Regimul imperial al toleranței își avea prețul său, oricum mai convenabil decît capriciile vreunui despot local. Pentru a-și asigura marja de toleranță, comunitățile se dovedeau intolerante față de comportamentul deviant individual. În pofida caracterului lor autocratic, imperiile au reușit să încorporeze diferențele facilitînd, astfel, coexistența pașnică. Acest lucru a fost posibil pentru că dominația imperială este la fel de autocratică în orice regiune a Imperiului, tratamentul egal asigurînd, în general, aceeași marjă de tolerare pentru diferitele grupuri minoritare. Se poate spune că tolerarea funcționează mai bine atunci cînd relațiile asimetrice de putere sînt clare și acceptate de toți. De aici, supunerea comună și gradul crescut al toleranței de la

centru, precum şi între grupurile supuse. „În cazul imperiului – conchide Walzer –, puterea are maximă eficienţă în promovarea tolerării atunci cînd este distantă, neutră şi copleşitoare. În această formă, puterea imperială este în mod clar de mare ajutor minorităţilor locale, care tind să fie, în consecinţă, suporterii cei mai loiali ai imperiului"[1]. În acelaşi timp, trebuie remarcat pragmatismul şi spiritul de toleranţă al sistemelor imperiale care nu au impus popoarelor cucerite o asimilare forţată. Locuitorii oraşelor Imperiului roman, de pildă, şi-au menţinut instituţiile locale, dreptul, limba, religia şi obiceiurile specifice.

Societatea internaţională se dovedeşte, la rîndul său, un regim al tolerării în dublu sens. Pe de o parte, în calitate de societate a statelor, ea funcţionează pe baza logicii suveranităţii. Oricărei entităţi etnice sau multietnice care atinge rangul suveranităţii statale i se tolerează de către societatea statelor anumite practici în limitele propriului teritoriu. Tolerarea este, aşadar, o trăsătură esenţială a suveranităţii deoarece în limitele statului suveran sînt tolerate anumite practici. De dragul păcii, sau din nevoia respectării reformelor interne, societatea internaţională recunoaşte legitimitatea statului respectiv, calitatea respectivei ţări de membru suveran al societăţii internaţionale. Pe de altă parte, suveranitatea statală îşi are limitele sale fixate prin doctrina drepturilor omului şi a intervenţionismului umanitar. Actele ce şochează conştiinţa umanităţii nu sînt, în principiu, tolerate. Principiile independenţei politice şi ale integrităţii teritoriale nu înseamnă tolerarea barbariei interne. Intervenţia umanitară nu înseamnă, însă, folosirea forţei în sine. Nimeni nu este obligat, nici îndreptăţit, să folosească forţa oarbă. Nici în numele suveranităţii statale, nici în acela al drepturilor omului nu este legitimată folosirea forţei şi a violenţei la scară publică. În aceste condiţii, se poate pune întrebarea: intoleranţa din raţiuni umanitare justifică intervenţia militară? Problema este spinoasă şi cred că va rămîne mereu deschisă. Argumentele poziţiilor şi valorilor opuse se pot susţine în egală măsură. Concurenţa valorilor rivale este permanentizată şi dramatizată datorită religiei civile. În calitate de crez al statului, vital pentru stabilitatea şi prosperitatea sa, religia civilă încurajează mîndriile locale şi intoleranţa. Toleranţa creşte, probabil, atunci cînd religia civilă încearcă să fie cît mai puţin o religie. Aceasta ar însemnna ca religiile civile să practice o religiozitate vagă şi flexibilă, legată mai mult sărbători şi tradiţii populare şi nu una dogmatică şi fervent, întreţinută prin pusee fundamentaliste.

Consociaţiile sînt regimuri dinamice care încearcă menţinerea coexistenţei paşnice prin tolerarea reciprocă, renegociată în permanenţă, între comunităţile etnice, religioase, culturale, economice. Fără a dispune de autoritatea şi distanţa

[1] *Ibidem*, p. 48.

unei puteri imperiale de la centru şi nici de eficacitatea birocraţilor imperiali, consociaţiile se bazează pe colaborarea directă a grupurilor, în special a liderilor acestora

Obiectivele dialogului intercomunitar urmăresc: stabilirea reglementărilor constituţionale, conceperea instituţiilor, împărţirea funcţiilor, alocarea fondurilor publice, distribuirea resurselor, protejarea intereselor divergente, supravegherea reciprocă etc. În acest fel, fiecare comunitate îşi conservă identitatea etnico-lingvistică, confesională, asigurîndu-şi, totodată, modul de viaţă conform propriilor tradiţii şi modele culturale. Scopul major al acestor aranjamente politice este restrîngerea posibilei intoleranţe a comunităţilor asociate. Belgia, Elveţia, Cipru, Liban sau, mai recent, Bosnia sînt tot atîtea exemple de consociaţii cu posibilităţi variate şi destine istorice diferite, în care rolul clivajelor etnice, religioase, economice, culturale este, de la caz la caz, extrem de important. Intoleranţa ia forme mai virulente atunci cînd diferenţele culturale, confesionale, etnice, rasiale, de gen se suprapun cu diferenţele de clasă, atunci cînd membrii unui grup minoritar au un statut economic inferior. Nu rareori, o comunitate culturală, confesională sau de gen este economic subordonată. Cazul exploatării şi discriminării femeilor în comunităţile tradiţionale, patriarhale, fundamentaliste este emblematic în acest sens.

Statele-naţiune constituie majoritatea statelor ce compun societatea internaţională. Deşi nu este neutru – puterea revenind naţiunii majoritare care foloseşte statul pentru propriile scopuri –, statul-naţiune de factură democrat-liberală a trebuit, în timp, să creeze condiţiile legale pentru tolerarea minorităţilor. În acest context, membrii unei minorităţi naţionale sînt consideraţi, mai întîi, cetăţeni ai statului respectiv, cu aceleaşi drepturi şi obligaţii ca şi membrii majorităţii şi apoi, în calitate de membrii ai minorităţii, li se permite să participe la viaţa acesteia, să creeze asociaţii voluntare, întreprinderi economice, instituţii culturale, de învăţămînt şi religioase etc. Nu li se permite să se organizeze politico-administrativ şi teritorial în mod autonom şi nici să practice o legislaţie separată. „Majoritatea tolerează diferenţele culturale în acelaşi mod în care guvernul tolerează opoziţia politică – prin stabilirea unui regim de drepturi şi libertăţi civile şi a unui corp judiciar independent pentru a garanta eficacitatea acestora"[1]. Dacă acest sistem funcţionează corect, atunci statul-naţiune poate asigura condiţii decente pentru tolerarea diverselor minorităţi. Vechi şi actuale, în acelaşi timp, problemele de gen, adică cele privind reglementarea rolurilor masculine şi feminine în familie şi societate sînt prezente şi la nivelul statului-naţiune. Distincţia dintre ceea ce este tolerabil şi ceea ce nu este tolerabil în

[1] *Ibidem*, p.49.

problematica şi practica de gen este renegociată şi redezbătută în statele democrat-liberale de astăzi. Teme precum liberalizarea avortului, legalizarea prostituţiei, retribuirea egală a femeilor şi bărbaţilor în funcţie de calitatea şi importanţa muncii prestate, participarea femeilor la viaţa publică etc. sînt de actualitate dovedind, încă odată, întîrzierea istorică a civilizaţiei umane în problematica de gen şi, implicit, agenda încărcată a statului în acest domeniu.

Societăţile de imigranţi se formează într-o ţară nouă şi primitoare prin valurile succesive de imigranţi ce-şi părăsesc patria datorită presiunilor, politice, economice, religioase, culturale. Imigranţii nu sînt colonişti, ei nu vin în grupuri organizate cu intenţia de a transplanta cultura lor într-un loc nou. Ei se adună pentru a se sprijini reciproc, amestecîndu-se cu alte mici grupuri similare în oraşele şi regiunile ţării de primire. Fără a pretinde autonomie teritorială, societăţile de imigranţi nu au voie să se organizeze prin constrîngere, nici să pună stăpînire pe spaţiul public. În principiu, statul este neutru faţă de societăţile de imigranţi, sprijinind în mod egal toate drepturile acestora. În realitate, neutralitatea este o problemă de măsură, unele grupuri fiind, mai mult sau mai puţin, favorizate în raport cu altele. Nici un stat nu poate realiza practic egalizarea grupurilor pentru că aceasta ar presupune o discutabilă redistribuire a resurselor şi o enormă cheltuială. În societăţile de imigranţi se regăsesc, cel puţin la început, şi cele mai numeroase grupuri economic subordonate. Slăbiciunea politică, sărăcia materială, specificul rasial ridică probleme dificile societăţii de imigranţi, dar şi statului-naţiune. De aceea, unul din scopurile acţiunii pozitive, antidiscriminatorii ar fi spargerea legăturii între clasă şi grup. Posibilitatea evaluării grupului minoritar altfel decît ca o clasă economic dezavantajată este o cale de lărgire a cadrului tolerării. Că acest lucru este adevărat şi realizabil o dovedeşte istoria imigrării în SUA, succesele economice ale unor categorii de imigranţi. În planul toleranţei religioase, SUA sînt, de asemenea, un exemplu pozitiv pentru că, aici, bisericile şi congregaţiile sînt asemănătoare, dincolo de disputele religioase. Slăbirea controlului comunităţii, scăderea autoritarismului ierarhiei religioase, o anumită relativizare a discursului religios, creşterea independenţei religioase şi a numărului căsătoriilor persoanelor de religii sau confesiuni diferite au făcut coexistenţa mai uşoară şi controlul social mai suportabil în societăţile de imigranţi din SUA sau Canada.

Diversitatea formelor şi regimurilor tolerării a pus în lumină, în contextul experienţei istorice, pluralismul valorilor, capacitatea de comprehensiune şi convieţuire a grupurilor umane, în general, şi pe aceea de supravieţuire a diferitelor grupuri minoritare, în particular. Coexistenţa paşnică în parametrii diversităţii s-a dovedit a fi acel *modus vivendi* multicultural şi tolerant, capabil să ofere valoare şi sens civilizaţiei umane. Dar, acest *modus vivendi* este de

neconceput în absența unui anumit *spirit de toleranță* înțeles nu ca o entitate transcendentă, ci ca *rațională în acel sens „slab", de înțelepciune, respect și chibzuință*, despre care vorbește Richard Rorty. Filosoful american distinge două sensuri ale termenului de raționalitate. Într-un prim sens, tare, „a fi rațional înseamnă a fi metodic, adică a avea criterii pentru succes dinainte stabilite. (...). Dacă a fi rațional înseamnă a fi capabili să stabilim dinainte criterii, atunci putem considera știința naturii drept paradigma raționalității. (...). În al doilea sens, cuvîntul înseamnă ceva de genul «înțelept» sau «chibzuit» mai degrabă decît «metodic». El desemnează un set de virtuți morale: toleranță, respect față de opiniile celor din jur, bunăvoință de a asculta, sprijinire pe persuasiune și nu pe forță. Acestea sînt virtuțile pe care trebuie să le posede membrii unei societăți civilizate pentru ca societatea să dureze. În acest sens, termenul «rațional» înseamnă mai mult «civilizat» decît «metodic» (...). În această interpretare, a fi rațional înseamnă pur și simplu a dezbate orice subiect – religios, literar sau științific – de o asemenea manieră încît să se evite dogmatismul, defensiva și indignarea justificată moral"[1]. Înțeleg spiritul de toleranță în acest sens „slab" al raționalității, ca *rezonabilitate* și *justă măsură în construcția și menținerea civilizației umane ca unitate în diversitate*. Astfel conceput, spiritul de toleranță poate fi probat prin cultivarea pluralismului valorilor și acceptarea multiculturalismului, includerea democratică a minorităților, recunoașterea identității lor și respectarea „sferelor dreptății" sociale. Spiritul de toleranță se manifestă, așadar, ca un echilibru dinamic, uneori fragil, între *includerea democratică* și *dreptul la diferență*. Pentru a face față acestor situații complexe, spiritul de toleranță presupune exercițiul interogației, examinarea atentă a afirmațiilor și atitudinilor diverse sau contradictorii, practicarea consecventă a moderației și, astfel, aspirația spre înțelepciune. *Toleranța înțelepciunii* nu înseamnă tolerarea intoleranței, ci explicarea și chiar înțelegerea intoleranței, dar nu și acceptarea acesteia.

Includerea democratică, dreptul la diferență și spiritul de toleranță

Spiritul de toleranță poate fi văzut ca jocul inteligenței umane între două tendințe complementare: *includerea democratică* și *dreptul la diferență*. Includerea democratică înseamnă negarea discriminării, lupta contra nedreptăților, acceptarea existenței mai multor coduri morale, convertirea modurilor de viață antagonice în moduri de viață alternative. Devenită un proiect al ideologiilor

[1] Richard Rorty, „Obiectivitate, relativism și adevăr", în *Eseuri filosofice I*, Editura Univers, București, 2000, pp.99-100.

moderate şi reformiste de factură social-democrată sau demo-liberală, includerea democratică s-a manifestat în ultimele două secole ca o luptă pentru includerea diverselor minorităţi – negrii, evreii, imigranţii –, sau a unor entităţi non-minoritare dar dezavantajate – femeile, muncitorii, tineretul –, în societăţile civilizate bazate pe libertatea persoanei şi pluralismul opiniilor. Negrii, evreii, muncitorii, femeile, tineretul etc. au luptat pentru a deveni cetăţeni egali în drepturi şi obligaţii cu ceilalţi cetăţeni. Includerea democratică nu înseamnă, însă, asimilare, ci respectarea identităţilor diferite, acceptarea pluralismului valorilor, recunoaşterea existenţei mai multor modele culturale, stiluri de viaţă, religii sau confesiuni, tolerate în modalităţile lor practice de manifestare. Alternativă care nu se află în opoziţie cu includerea democratică, dreptul la diferenţă este acela care dă consistenţă includerii democratice, respectiv, spiritului de toleranţă. În măsura în care acceptăm o relaţie *complementară* între includerea democratică şi dreptul la diferenţă, şi nu una de *opoziţie*, putem vorbi despre existenţa spiritului de toleranţă şi respectarea dreptului la identitate, indiferent de subiectul acesteia: autohtoni sau alogeni, majoritari sau diferite categorii de minoritari, vîrstnici sau tineri, bărbaţi sau femei etc. În momentul în care relaţiei de complementaritate îi ia locul una de opoziţie ireductibilă, *includerea democratică a dreptului la diferenţă*, specifică spiritului de toleranţă, este înlocuită cu asimilarea forţată, proprie diferitelor forme de intoleranţă, dogmatism şi fundamentalism.

Relaţia complementară dintre includerea democratică şi dreptul la diferenţă se bazează pe teoria morală a pluralismului valorilor şi pe ideea anti-monistă a diversităţii ireductibile a valorilor ultime (bunuri, drepturi, virtuţi). Aceasta înseamnă recunoaşterea diversităţii concepţiilor asupra binelui şi a inexistenţei unui principiu global (standard) cu ajutorul căruia să poată fi arbitrată competiţia valorilor. Pluralismul valorilor consideră pluralitatea modurilor de viaţă, valoric valide, drept fundamentală şi inevitabilă. Incomensurabilitatea valorilor nu este un semn de imperfecţiune a înţelegerii noastre, şi nici a lumii, ci mai degrabă negarea sensului însuşi al perfecţiunii unice sau, mai bine zis, al unicităţii perfecţiunii. Pluralismul valorilor este, totodată, semnalul adoptării unei concepţii instrumentale asupra identităţii. Pluralismul şi ireductibilitatea valorilor fundamentează, din punct de vedere teoretic şi moral, dreptul la *apărarea identităţii în societăţile multiculturale*. În contextul multiculturalismului generalizat şi al globalizării ce caracterizează lumea postmodernă, dezbaterea asupra identităţii şi a naturii acesteia a adus în prim plan două concepţii. Identitatea poate fi considerată substanţială şi primordială, corespunzînd unor legături istorice şi anumitor trăsături culturale obiective ce servesc drept termeni referenţiali obligatorii; aceasta este identitatea trăită şi practicată de militanţii, deseori, dogmatici şi fundamentalişti. Lucrările „deconstructiviste" asupra conceptului de

etnie ale şcolii dinamiste şi, în special, ale lui Claude Lévi-Strauss[1], P.Brass[2], sau F.Barth[3] au accentuat asupra caracterului instrumental şi subiectiv al identităţii. În acest caz, identitatea trebuie să corespundă diferitelor reinterpretări ale trecutului, selectării anumitor secvenţe cronologice în funcţie de obiectivele viitorului. Concepţia instrumentală asupra identităţii pledează pentru caracterul dinamic, deschis şi trecător al modelelor culturale, scoţînd în evidenţă faptul că supravieţuirea unui model cultural sau a altuia depinde, în mare măsură, de încrucişările şi „hibridările" pe care acestea sînt capabile să le opereze. Consecinţa juridică a unei asemenea concepţii este construcţia unui sistem de drept ce permite grupurilor pe care istoria le-a defavorizat să se redefinească în funcţie de necesităţile prezentului, în spiritul coexistenţei paşnice, pe baza compromisului rezonabil în negocierea intereselor şi a iniţierii unor alianţe bazate pe libera asociere a indivizilor, distribuţia echitabilă a resurselor, acceptarea pluralismului valorilor.

În acelaşi timp, trebuie să admitem că o strategie asociativă nu este întotdeauna şi, în mod necesar, cheia unei coexistenţe armonioase. Exemplul Iugoslaviei este concludent în acest sens. Includerea democratică este o soluţie pentru strategiile asociative, în măsura în care combină acceptarea unităţii şi respectarea particularismelor. Această situaţie depinde, însă, de o serie de condiţii. Unii autori[4] vorbesc despre condiţiile – economice, sociologice, politice, juridice, culturale – pe care trebuie să le reunească includerea democratică. Orice includere democratică are un cost pe care trebuie să-l plătească şi autohtonii şi alogenii, şi majoritarii şi minoritarii. Raritatea resurselor, proprietatea şi modalitatea distribuirii bunurilor, situaţiile de criză sînt dificultăţi demne de luat în seamă în calea oricărei strategii asociative şi, mai ales, a includerii democratice. Dacă, în plan socio-cultural, caracteristicile specifice diferitelor minorităţi ridică probleme de acomodare şi integrare întinse pe lungi perioade de timp, din punct de vedere politic, toleranţa statului faţă de pluralismul etnic, lingvistic, religios sau confesional, precum şi practicarea politicilor pluriculturale, constituie un factor favorabil al integrării democratice. În plus, posedarea cetăţeniei statului pe teritoriul căruia trăiesc, asigură minorităţii respective „vectorul juridic al împărtirii unor valori comune"[5].

---

[1] Claude Lévi-Strauss. *L'identité*, Grasset, Paris, 1977.

[2] P. Brass, *Ethnic Group and the State*, Croom Helm, London, 1985.

[3] F. Barth, *Les groupes ethniques et leurs frontières*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995.

[4] Norbert Rouland, Stéphane Pierré-Caps, Jacques Poumarède, *Droit des minorités et des peuples autochtones*, Presses Universitaires de France, Paris, 1996, pp. 562-563.

[5] *Ibidem*, p.563.

Adept al unei concepții instrumentale asupra identității în contextul unui comunitarism deschis și tolerant, Michael Walzer a sesizat că acesta poate evolua în două direcții opuse: unele comunități etnice, lingvistice sau religioase pot deveni coercitive și au nevoie, în acest caz, de un corectiv liberal și individualist, altele în care individualismul este puternic au nevoie de o corecție comunitară și coeziune culturală. „Pentru voi, comunitatea este un vis. Pentru noi, o traumă", cuvintele unui intelectual stîngist din Israel adresate lui Walzer sînt semnificative în acest sens. În Israel, structura comunităților religioase este rigidă, astfel încît ea divide societatea globală în comunitari bigoți și intoleranți, pe de o parte, comunitari credincioși sau necredincioși, dar democrați și toleranți, pe de altă parte. Comunitățile etnico-religioase sînt, în general, opresive și restrictive față de membrii lor, numai statul de drept și organizațiile societății civile putînd fi capabile să intervină în viața lor, remodelîndu-le într-o manieră democratică. În SUA, în schimb, indivizii sînt, în cea mai mare măsură, focalizați asupra lor înșiși și asupra carierelor lor. Într-o asemenea societate este o necesitate întărirea legăturilor comunitare, cultivarea sentimentelor de solidaritate și a atitudinilor parohiale, tocmai în vederea creșterii coeziunii culturale, dar și a apărării celor mai slabi și vulnerabili. Apare aici, într-o altă formă, vechea contradicție dintre libertate și securitate. „Avînd în vedere cît de neplăcută este libertatea fără securitate, după cum neplăcută este și securitatea fără libertate, se pare – avertizează Zygmunt Bauman –, că nu vom înceta vreodată să visăm la comunitate, dar nici nu vom găsi vreodată plăcerile savurate în vise în vreo autoproclamată comunitate. Este puțin probabil să fie soluționată vreodată cearta dintre securitate și libertate, precum și cearta dintre comunitate și individualitate (...). Negăsirea soluției corecte și lipsirea de una dintre ele nu ne vor determina să renunțăm la căutare, ci să continuăm căutarea. Fiind oameni, nu vom putea nici să ne împlinim speranța, nici să renunțăm la ea"[1]. Oameni fiind, vom rămîne, așadar, suspendați în cultivarea speranței și în căutarea permanentă a acelei forme de comunitate, în care coexistența libertății cu securitate nu se face cu prețul nici unui rabat, nici pentru libertate, nici pentru securitate.

Aflați pe drumul acestei căutări, asimptotice de altfel, mai facem un pas. Cred că nu putem vorbi despre multiculturalism și spirit de toleranță în opera lui Michael Walzer, în absența raportării la concepția sa pluralistă și comunitariană privind „egalitatea complexă" și respectarea „sferelor dreptății" sociale. Aceste concepte întregesc înțelegerea modalităților prin care spiritul de toleranță se manifestă în societățile democratice. Filosoful american a dezvolat o teorie

[1] Zygmunt Bauman, *Comunitatea. Căutarea siguranței într-o lume nesigură*, Editura Antet, f.a., p.6.

pluralistă, compensatorie a dreptății distributive, conform căreia distribuția realizată după proceduri diferite nu trebuie să servească ca mijloc de dominare. „Ceea ce pretinde o concepție mai largă a dreptății – scrie Walzer –, nu este ca cetățenii să domine și să fie dominați, ci ca ei să domine într-o sferă și să fie dominați în alta – «a domina» însemnînd aici nu că ei exercită putere, ci că se bucură de o parte mai mare decît alți oameni din orice bun care este distribuit"[1]. Dacă principiile justiției sînt plurale, neexistînd un singur centru de distribuire și nici un criteriu unic, atunci nici egalitatea nu înseamnă o împărțire egală a tuturor bunurilor, tuturor membrilor unei societăți. Natura și semnificația socială diferită a bunurilor face ca o distribuție egală să nu fie nici posibilă, nici de dorit. „Egalitatea este o relație complexă între persoane, o relație mediată de bunurile pe care le producem și le împărțim; egalitatea nu este o identitate a posesiilor. Ea solicită o diversitate a criteriilor distributive ce oglindește diversitatea bunurilor sociale. (...). Regimul egalității complexe este opusul tiraniei. El stabilește un set de relații astfel încît dominația devine imposibilă"[2].

Teoria „egalității complexe" pleacă de la două idei, pe cît de judicioase, în sine, pe atît de dificil de realizat în practică. Prima: fiecare fel de resursă trebuie distribuit în acord cu principiul apropiat sferei sale; și a doua: succesul într-o sferă nu trebuie să creeze condiții de succes sau dominație și în altă sferă. Ideea susținută de Walzer este aceea că „bunuri diferite ar fi distribuite, pentru motive diferite și de către diferiți agenți, unor oameni diferiți, astfel încît nici un grup să nu fie privilegiat în toate sferele de distribuție și apropierea nici unui bun – precum bogăția, puterea sau reputația familială – să nu genereze posesia tuturor celorlalte bunuri. Oamenii care au dus-o rău într-una din sferele distributive o vor duce mai bine în alta, iar rezultatul va fi o versiune orizontală și extinsă social a formulei lui Aristotel: «a conduce și a fi condus alternativ». Nimeni nu va conduce și nu va fi condus tot timpul și pretutindeni. Nimeni nu va fi exclus în mod radical»[3]. Chiar dacă nu a atins încă acest stadiu, societatea americană – apreciază Walzer –, se află pe drumul realizării „egalității complexe". Dezvoltarea economică, maturizarea democrației, toleranța religioasă, pluralismul cultural au permis cetățenilor americani să trăiască împreună, dar într-o manieră autonomă, tolerîndu-se reciproc. Crearea unui „*demos* modern și permeabil" în interiorul căruia bărbații și femeile încep să fie „participanți egali

[1] Michael Walzer, *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*, Basic Books Inc., New York, 1983, p. 321.

[2] Michael Walzer, „Complex Equality", în *Contemporary Political Philosophy. An Anthology*. (Edited by Robert E. Goodin and Philip Pettit), Blackwell 1998 (1997), pp. 495-496.

[3] Michael Walzer, „Excluderea, injustiția și statul democratic", în *Polis*, nr.3, 1994, p.182.

la toate sferele dreptății" și protecției sociale, așadar, la distribuirea puterii politice, bogăției, securității, educației este, însă, un proces îndelungat. De-a lungul acestui drum, atît rolul statului ca agent al dreptății distributive, cît și cel al controlului democratic exercitat de societatea civilă, trebuie să crească. Astfel, s-ar putea realiza includerea democratică, concomitent cu respectarea dreptului la diferență. „Includerea – conchide Walzer –, începe cu cetățenia, iar activitatea politică democratică face ca aceasta să constituie o valoare reiterată în toate sferele dreptății sociale. Natura acestei reiterări este determinată de natura bunurilor aflate în joc; participarea în diferite sfere ia forme diferite. Însă ceea ce marchează o comunitate politică democratică este recunoașterea faptului că toate acele tranzacții sociale care îi împing pe cetățeni spre periferia societății, care produc o clasă exclusă de bărbați și femei – needucați, fără slujbe, fără recunoaștere socială și lipsiți de putere – sînt nedrepte oriunde și întotdeauna în viața unei comunități"[1].

Dincolo de o anumită simplificare și idealizare a „sferelor dreptății", precum și de o separare a acestora în procesul producerii dreptății redistributive, teoria „egalității complexe" se dovedește, de fapt, *o teorie a echității din perspectiva postmodernă a comunitarismului.* O asemenea teorie se constituie într-un argument în favoarea spiritului de toleranță, adică a recunoașterii diferenței și apărării dreptului la identitate în contextul pluralismului valorilor și intereselor. În lumea postmodernă a globalizării, tolerarea se dovedește a fi un *modus vivendi* al diversității și rezonabilității necesare.

Anton CARPINSCHI

[1] *Ibidem*, p.194.

Prefață

Ca evreu american, am crescut avînd mereu impresia că eram un obiect al tolerării. Mult mai tîrziu mi-am dat seama că eram totodată și subiect, un agent destinat să tolereze pe alții, inclusiv pe unii evrei a căror idee despre ce înseamnă să fii evreu se deosebea radical de a mea. Percepția mea incipientă că Statele Unite este o țară în care fiecare trebuie să tolereze pe toți ceilalți (o formulare pe care o voi explica mai tîrziu) a fost ideea de început a acestui eseu și m-a condus la reflecții asupra modului în care alte țări erau diferite uneori intolerabil de diferite. Nu toată lumea este America!

A tolera și a fi tolerat seamănă puțin cu felul în care Aristotel discută despre a conduce și a fi condus: este o lucrare a cetățenilor democrați. Și nu cred că este ceva ușor sau lipsit de semnificație. Tolerarea însăși este adesea subestimată, de parcă ar fi minimum pe care-l putem face pentru semenii noștri, cel mai mic dintre drepturile lor. De fapt, toleranța (atitudinea) se prezintă într-o diversitate de forme, iar tolerarea (practica) se poate produce în moduri diferite. Chiar și formele mai puțin binevoitoare și cele mai precare soluții sînt lucruri foarte bune, suficient de rare în istoria umană încît să impună aprecieri nu numai practice dar și teoretice. Ca și în cazul altor lucruri pe care le prețuim, trebuie să ne întrebăm ce anume susține tolerarea, cum funcționează ea; aceasta este preocuparea principală a acestui eseu. Aici, doresc doar să sugerez pentru ce anume tolerarea se constituie într-un sprijin. Sprijină însăși viața, pentru că persecuția duce adesea la moarte, dar și viețile obișnuite, diferitele comunități în care trăim. Tolerarea face diferența posibilă, diferența face tolerarea necesară.

Apărarea tolerării nu trebuie neapărat să se constituie în apărarea diferenței. Dacă se întîmplă astfel, și adesea se întîmplă, nu este vorba decît despre o susținere de nevoie. Eu scriu însă aici cu multă considerație pentru diferență, deși nu pentru orice aspect al acesteia. În viața socială, politică și culturală prefer variația în locul unicității. În același timp, recunosc că fiecare regim de tolerare trebuie să fie original și unificat în oarecare măsură, capabil să angajeze loialitatea membrilor săi. Coexistența necesită o organizare stabilă politic și legitimă din punct de vedere moral, organizare care este, și ea, un obiect de valoare. S-ar putea considera că există doar o singură organizare ideală între toate posibile, dar tind să mă îndoiesc de această propoziție; voi pleda împotriva ei în introducere. Oricum, voi încerca doar o prezentare a unora dintre posibilități și apoi o voi analiza și o voi apăra pe aceea care pare cea mai bună aici și acum, pentru noi, americanii aflați pe punctul de a intra în secolul al XXI-lea – pe aceea care se potrivește mai bine, care întărește și care pune mai bine în valoare varietatea noastră actuală.

INTRODUCERE

Cum să abordăm tolerarea

Argumentarea filosofică a luat în ultimii ani o formă proceduralistă: filosoful își imaginează o poziție originară, o situație ideală pentru discurs, sau o conversație într-o navă spațială. Fiecare dintre acestea se constituie dintr-o serie de constrîngeri, de reguli, pentru părțile implicate. Acestea sîntem noi, ceilalți. Ele raționează, discută, negociază în limitele constrîngerilor menite să impună criteriile formale pentru orice moralitate: imparțialitate absolută sau un echivalent funcțional al acesteia. Presupunînd că impunerea este reușită, concluziile la care participanții ajung pot fi considerate în mod plauzibil ca avînd autoritate morală. Ni se dau astfel principiile conducătoare pentru toate raționamentele, discuțiile și negocierile noastre curente – pentru toate activitățile noastre politice, sociale și economice – în condițiile lumii reale. Noi ar trebui să aplicăm aceste principii, în măsura în care sîntem în stare, în viața noastră și în propriile noastre societăți[1].

În paginile care urmează, am adoptat o abordare diferită, pe care intenționez să o explic și să o apăr în această introducere scurtă. Nu voi încerca o argumentare filosofică sistematică, deși în eseul meu, privit în ansamblu, sînt prezente toate trăsăturile necesare pentru o astfel de întreprindere: cititorii vor găsi aici unele indicații și rațiuni metodologice generale și, apoi, o ilustrare extinsă cu exemple din istorie, o analiză a

[1] Am scris în mod critic despre această abordare în „A Critique of Philosophical Conversation", în Michael Kelly (ed.) *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics* (Cambridge, Mass., MIT Press, 1990), pp. 182-196. Cf. Georgia Waruken, „Reply" pp.197-203 din aceeași carte, care oferă o apărare parțială a teoriei lui Jürgen Habermas.

unor probleme practice şi o concluzie aproximativă şi incompletă, adică tot ceea ce permite abordarea. Subiectul meu este tolerarea – sau, poate mai bine, coexistenţa paşnică a grupurilor de oameni cu istorii diferite, cu identităţi şi culturi diferite, ceea ce tolerarea face posibil. Încep cu afirmaţia că o coexistenţă paşnică (de un anume fel: nu scriu aici despre coexistenţa dintre stăpîni şi sclavi) este totdeauna un lucru bun. Nu pentru că oamenii o preţuiesc întotdeauna – este clar că, adesea, nu o preţuiesc. O arată, însă, tendinţa lor de a spune că o preţuiesc. Nu se pot justifica nici în faţa lor înşişi nici unul faţă de altul fără a recunoaşte valoarea coexistenţei paşnice şi a vieţii şi a libertăţii pe care aceasta le slujeşte[1]. Acesta este un adevăr ce priveşte lumea morală, cel puţin cu înţelesul limitat că povara argumentului apasă în principal asupra celor ce resping asemenea valori. Au nevoie să se justifice tocmai cei care practică persecuţiile religioase, asimilarea forţată, cei care iniţiază războaie sau „purificare etnică". Şi se justifică nu prin apărarea a ceea ce fac, ci prin negarea faptului că fac toate acestea.

Coexistenţa paşnică, totuşi, poate lua diferite forme politice, cu diferite implicaţii pentru viaţa morală de fiecare zi, adică pentru interacţiunile reale şi implicaţiile reciproce ale indivizilor, bărbaţi şi femei. Nici una dintre aceste forme nu este universal valabilă. Dincolo de revendicarea minimalistă privind valoarea păcii şi de regulile de reţinere pe care aceasta le implică (care, în mare, corespund prezentării standard a drepturilor umane fundamentale), nu există principii care să guverneze toate regimurile de tolerare sau care să ne ceară nouă să acţionăm în toate împrejurările, în toate timpurile şi locurile, în numele unui set specific de reglementări politice sau constituţionale. Argumentările de tip proceduralist nu ne ajută în acest caz tocmai pentru că ele nu sînt diferenţiate în timp şi spaţiu; nu sînt cu adevărat circumstanţiale. Alternativa pe care intenţionez să o apăr este o prezentare istorică şi contextuală a tolerării şi a coexistenţei: o alternativă care examinează diferitele forme pe care acestea le-au luat în realitate şi normele vieţii de fiecare zi corespunzătoare fiecăreia. Este necesar să privim atît la versiunea ideală a acestor

[1] Thomas Scanlon explică de ce afirmaţii de acest fel sînt importante, în „Contractualism and Utilitarianism", în Amartya Sen şi Bernard Williams (ed.), *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge, Cambridge University Press, 1982), mai ales p. 116.

aranjamente practice, cît şi la distorsiunile lor caracteristice. documentate istoric. Trebuie să luăm în considerare şi modul în care aranjamentele sînt receptate de diferiţi participanţi – grupuri sau indivizi, favorizaţi sau păgubiţi –, precum şi felul cum sînt văzute de cei din afară, participanţi în alte regimuri ale tolerării.

Dar nu este aceasta o analiză pur pozitivistă sau, şi mai rău, una relativistă? Atîta timp cît nu există un punct de vedere superior sau un participant autoritar, cum putem să ajungem la un criteriu decisiv, cum putem categorisi sau ordona diferitele regimuri? Nu-mi propun să fac acest lucru şi nu am nici o remuşcare că nu o fac. Nu mi se pare plauzibil că tipurile de aranjamente politice pe care doresc să le iau în considerare – imperiile multinaţionale şi statele-naţiune, să zicem, sau exemplele istorice ale fiecăruia dintre acestea (Alexandria ptolemaică sau romană, Imperiul Otoman, Austro-Ungaria, Italia, Franţa, Norvegia contemporană etc.) – pot fi înşirate într-o serie unică, de parcă am putea fixa pentru fiecare o măsură a valorii morale: şapte, nouăsprezece sau treizeci şi unu şi jumătate.

Fără îndoială, se poate spune că un aranjament gata să se prăbuşească în persecuţii şi război civil este mai rău decît unul mai stabil. Dar nu putem spune că unul care dă întîietate, de exemplu, supravieţuirii grupurilor şi abia apoi libertăţii indivizilor este în mod sistematic inferior unuia care favorizează libertatea înaintea supravieţuirii grupului – căci grupurile sînt constituite din indivizi, dintre care mulţi, este clar, ar alege în mod liber primul tip de aranjament şi nu pe al doilea. Şi nici nu putem să spunem că neutralitatea statală şi asocierea voluntară după modelul *Scrisorii despre Tolerare* a lui John Locke este singura şi cea mai bună modalitate de a trata pluralismul religios şi etnic. Este o modalitate foarte bună, adaptată situaţiilor congregaţiilor protestante din anumite tipuri de societăţi, dar acţiunea ei, dincolo de acele situaţii şi societăţi, trebuie dovedită şi nu doar presupusă. Atacuri categorice asupra libertăţii individului şi asupra drepturilor de asociere pot fi prompt condamnate, tot aşa ca şi provocările politice şi militare (dar nu şi cele intelectuale) la supravieţuirea unui anume grup; acestea sînt incompatibile cu o minimă coexistenţă. Dincolo de aceasta, comparaţiile între aranjamente sînt de un oarecare ajutor moral şi politic atunci cînd ne gîndim unde ne aflăm şi ce alternative avem la dispoziţie, dar nu oferă judecăţi cu autoritate.

Valoarea unei prezentări amănunțite și atente a diferitelor tipuri de regimuri de tolerare atît în versiunile lor ideale, cît și reale, rezidă tocmai în utilitatea lor, căci, deși regimurile sînt unități politice sau culturale, cu avantajele și dezavantajele lor strîns împletite, ele nu sînt unități organice. Dacă unele dintre legăturile lor interne s-ar rupe sau ar fi rearanjate, regimul nu este condamnat la moarte politică. Nu orice reformă este o transformare, dar chiar și transformările pot fi efectuate treptat, în perioade lungi de timp. Conflictele și dificultățile sînt, cu siguranță, caracteristici ale acestor procese, nu însă și perturbările radicale și disparițiile. Dacă unul sau altul dintre aspectele unui aranjament, de oriunde ar fi el, pare să fie folositor în altă parte, cu modificările necesare, ne putem angaja într-o reformă, sperînd la ceea ce e mai bun, avînd în vedere grupurile pe care le prețuim și cine sîntem noi, ca indivizi.

Nu este posibil totuși să preluăm toate caracteristicile „cele mai convenabile" din aceste aranjamente diferite și să le combinăm – presupunînd că, dată fiind atractivitatea pe care o au în ochii noștri, s-ar potrivi bine împreună și ar forma o unitate eficientă și armonioasă. Uneori, cel puțin, și poate chiar deseori, lucrurile pe care le admirăm într-un anumit aranjament istoric sînt legate funcțional de lucrurile care nu ne plac sau de care ne temem[1]. Să ne imaginăm că le putem reproduce sau imita pe primele și evita pe celelalte este un exemplu de ceea ce am putea numi „utopism rău". Filosofia trebuie să fie informată din punct de vedere istoric și competentă din punct de vedere sociologic, dacă se vrea evitarea utopismului rău și recunoașterea alegerilor dificile care trebuie făcute deseori în viața politică. Cu cît alegerile sînt mai dificile, cu atît este mai puțin probabil ca un rezultat, și doar unul singur, să merite asentimentul filosofic. Probabil că trebuie să alegem o cale sau alta în funcție de situație și de moment. Poate că toate alegerile noastre trebuie să fie făcute în mod experimental și de probă, totdeauna supuse revizuirilor și chiar inversărilor.

Ideea că alegerile noastre nu sînt determinate de un singur principiu universal (sau de un set de principii interconectate) și că alegerea corectă pentru un loc se poate să nu fie la fel de bună în alt loc este, strict

[1] Stuart Hampshire, *Morality and Conflict* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1983), pp. 146-148.

vorbind, o idee relativistă. Cea mai bună organizare politică este relativă la istoria şi cultura oamenilor ale căror vieţi le va reglementa. Aceasta mi se pare o chestiune clară. Dar eu nu pledez pentru un relativism fără constrîngeri, pentru că nici un aranjament şi nici un punct dintr-un program de organizare nu constituie o opţiune morală dacă nu prevede o oarecare variantă de coexistenţă paşnică (şi prin aceasta să susţină drepturile umane fundamentale). Alegem între limite, însă presupun că adevărata neînţelegere între filosofi nu este dacă astfel de limite există – nimeni nu crede cu adevărat că nu există –, ci doar cît de îndepărtate sînt. Cel mai bun mijloc de a aprecia cît de mare este distanţa între ele este de a prezenta o serie de opţiuni şi de a justifica plauzibilitatea şi limitarea fiecăreia în contextul său istoric. Nu voi avea mult de spus despre aranjamentele care se exclud în întregime – regimurile religioase monolitice şi cele politic totalitare. Este suficient să le amintim cititorilor de realitatea lor istorică. Prezentată pe fundalul acelor realităţi, coexistenţa paşnică apare clar ca un principiu moral important şi substanţial.

A susţine că diferite grupuri sau diferiţi indivizi trebuie să poată să trăiască împreună în pace, nu înseamnă să susţii că orice diferenţă reală sau imaginabilă trebuie să fie tolerată. Diferitele aranjamente pe care le voi prezenta tolerează, de fapt, în mod diferit, practici pe care majoritatea membrilor le găsesc stranii şi respingătoare – şi, evident, tolerează diferit pe bărbaţii şi femeile care le practică. Putem deci clasifica diferitele orînduiri, diferitele tipuri de regimuri de tolerare ca mai mult sau mai puţin tolerante şi chiar să stabilim (cu multe precauţii istorice) o gradare de la mai puţin tolerante la mai tolerante. Dar, în mare, cînd vom analiza mai îndeaproape unele dintre practicile în discuţie, vom observa uşor că acesta nu este un clasament moral. Tolerarea practicilor problematice variază în mod complex pe durata diferitelor regimuri, iar aprecierile pe care le facem asupra variaţiilor vor fi la fel de complexe.

Intenţionez să prezint această complexitate în discuţia pe marginea diverselor regimuri şi a problemelor cu care fiecare se confruntă şi apoi, din nou, în speculaţiile despre America zilelor noastre, care încheie acest eseu. Formele de coexistenţă nu au fost niciodată dezbătute mai pe larg decît sînt astăzi, pentru că vecinătatea diferenţelor, confruntarea zilnică cu alteritatea nu au fost niciodată trăite atît de intens. Urmărind programele televiziunii sau citind ziarele, s-ar părea că această experienţă este în creştere peste tot în lume. Dar chiar şi cele mai asemănătoare

confruntări şi tranzacţii sînt fără îndoială diferite, atîta timp cît angajează grupuri diferite de oameni şi sînt reflectate de bărbaţi şi femei cu trecut şi speranţe diferite. Trăirile sînt totdeauna, în mod necesar, condiţionate cultural, iar eu am încercat să respect diferenţele pe care le produce medierea. Deci, propun propriul meu punct de vedere despre cum ar trebui să meargă lucrurile, cum să fie cel mai bine organizată coexistenţa paşnică; numai că referinţele sînt la propriul meu timp şi spaţiu, la propria mea realitate americană. La sfîrşitul acestui eseu, încerc să intru, cu precauţie şi cu titlu experimental, în dezbaterea privind „multiculturalismul"[1], dar nu cred că aceasta este o dezbatere de importanţă universală sau mondial-istorică sau că valoarea concluziilor este mai mult decît euristică în altă parte. Oricine din lumea de azi poate învăţa din această luptă cu diferenţa, dar nimeni nu va învăţa suficient dacă nu va avea cunoştinţă şi de multe alte asemenea lupte.

O notă finală: propria mea familiaritate cu alte lupte este relativ redusă, ca şi a tuturor celorlalţi. Dezbaterile din acest eseu se bazează mai ales pe exemple din Europa, America de Nord şi Orientul Mijlociu. Aştept ca altcineva să-mi spună dacă, şi în ce măsură, dezbaterile acestea corespund şi realităţilor latino-americane, africane şi asiatice.

[1] Cred că este util să menţionez, încă de la început, cîteva dintre contribuţiile la această dezbatere care m-au inspirat: John Higham, *Strangers in the Land: Patterns of American Nativism 1860-1925*, ediţia a doua (New Brunswick, N.J., Rutgers University Press, 1988); Orlando Patterson, *Ethnic Chauvinism: The Reactionary Impulse* (New York, Stein and Day, 1977); Stephen Steinberg, *The Ethnic Myth: Race, Ethnicity, and Class in America* (Boston, Beacon, 1981); Arthur M. Schlesinger, Jr., *The Disuniting of America* (New York, Norton, 1992); David Hollinger, *Postethnic America* (New York, Basic Books, 1995); Todd Gitlin, *The Twilight of Common Dreams* (New York, Henry Holt, 1995) şi Charles Taylor, *Multiculturalism and „the Politics of Recognition"* (Princeton, N.J., Princeton University Press, 1994). Taylor îmi este apropiat şi modul în care apără „profunda diversitate" din Canada deţine o poziţie centrală în gîndirea mea despre Statele Unite.

CAPITOLUL I

Atitudini personale şi aranjamente politice

Începe întotdeauna prin a nega ceva, m-a sfătuit cîndva un profesor. Spune cititorilor ce nu vei face; în felul acesta le vei liniști spiritele şi vor accepta cu bunăvoință ceea ce pare a fi un proiect modest. Aşa că voi începe această pledoarie pentru toleranță cu o serie de distincții negative. Nu intenționez să mă concentrez asupra tolerării indivizilor excentrici sau disidenți, în societatea civilă sau chiar în stat. Drepturile individuale pot foarte bine să fie sursa oricărui fel de tolerare, dar mă interesează, în primul rînd, ce se întîmplă cînd aceste drepturi sînt exercitate în comun (în cazul asocierii voluntare, al cultului religios, al exprimării culturale sau al autoguvernării comunitare) sau cînd drepturile sînt revendicate de către grupuri în numele membrilor lor. Individul excentric, solitar în diferența sa, este relativ uşor de tolerat, iar respingerea şi dezaprobarea socială a excentricității, deşi neplăcută, nu este foarte periculoasă. Interesul este mult mai mare cînd luăm în considerare grupuri excentrice şi disidente.

Nu mă voi ocupa nici de tolerarea politică, situație în care grupurile implicate sînt mişcări şi partide politice. Acestea concurează pentru putere politică şi sînt necesare în regimurile democratice, care implică tocmai existența unor lideri alternativi (cu programe alternative), chiar dacă aceştia nu cîştigă niciodată o cursă electorală. Ei sînt participanți egali, cum sînt membrii echipelor adverse într-un meci de baschet, fără de care nu poate să existe un joc şi care, prin urmare, au dreptul să marcheze coşuri şi să cîştige, dacă pot. Problemele apar doar în cazul

oamenilor care vor să submineze sau să oprească jocul pretinzînd, în acelaşi timp, drepturile de jucători şi protecţia regulamentului. Acestea sînt adesea probleme grele, dar nu au prea multe în comun cu tolerarea diferenţelor, proprie politicii democratice, ci mai curînd cu tolerarea perturbării (sau a riscului perturbării), ceea ce este cu totul altceva.

Nu se poate vorbi de absenţa tolerării diferenţelor dacă se interzice unui partid programatic antidemocratic să participe la alegeri democratice; este doar prudenţă. Problemele de tolerare apar mult mai devreme, înainte ca puterea să fie în joc, o dată cu formarea comunităţii religioase sau a mişcării ideologice din care provine un asemenea partid. În acea fază, membrii săi pur şi simplu trăiesc printre noi, intolerant sau antidemocratic diferiţi. Să tolerăm predicile şi practicile lor? Şi dacă da (şi eu cred că da), cît de departe trebuie să se extindă această tolerare?

Preocuparea mea este, deci, tolerarea atunci cînd diferenţele în discuţie sînt culturale, religioase şi legate de modul de viaţă – cînd ceilalţi nu sînt competitori şi cînd nu este vorba despre un joc comun sau despre o necesitate intrinsecă a diferenţelor pe care ei le cultivă şi le practică. O societate liberală nu necesită o multiplicitate de grupuri etnice sau comunităţi religioase. Existenţa, şi chiar înflorirea sa, sînt total compatibile cu omogenitatea culturală. Împotriva acestei ultime afirmaţii, totuşi, s-a susţinut în ultimul timp că idealul liberal al autonomiei individului poate fi realizat doar într-o societate „multiculturală", unde prezenţa diferitelor culturi permite o alegere semnificativă[1]. Dar indivizii autonomi pot alege şi între meserii şi profesii, între posibili prieteni şi parteneri de viaţă, între doctrine, partide şi mişcări politice, între modul de viaţă urban, suburban sau rural, între forme culturale de un nivel ridicat, mediu sau fără pretenţii intelectuale etc. Se pare că nu există nici un motiv pentru care autonomia să nu-şi găsească suficient loc într-un grup cultural omogen.

Astfel de grupuri nici nu necesită, aşa cum necesită partidele politice democratice, să existe alte grupuri de acelaşi fel. Acolo unde pluralismul este o realitate socială, cum se întîmplă de obicei, unele grupuri se vor întrece cu altele căutînd adepţi sau susţinători printre indivizii neangajaţi sau printre cei nedecişi. Dar scopul principal este să

[1] Joseph Raz, „Multiculturalism: A Liberal Perspective", în *Dissent* (iarna 1994), pp. 67-79.

menţină un mod de viaţă printre propriii lor membri, să-şi transmită cultura sau credinţa generaţiilor care urmează. Interesul este centrat în primul rînd spre interior, invers decît în cazul partidelor politice. În acelaşi timp, au nevoie de un fel de spaţiu social extins (în afara gospodăriei) pentru a se aduna, a se ruga, a discuta, a sărbători, pentru ajutor reciproc, pentru educaţie etc.

Acum, să vedem ce înseamnă a tolera astfel de grupuri. Înţeleasă ca o atitudine sau ca o stare de spirit, toleranţa prezintă o varietate de posibilităţi. Prima dintre acestea, care reflectă originile tolerării religioase din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, este doar o acceptare resemnată a diferenţei de dragul păcii. Oamenii se omoară unul pe altul ani la rînd şi apoi, slavă Domnului, se aşterne epuizarea, iar noi numim aceasta tolerare[1]. Dar putem distinge un şir neîntrerupt de acceptări mai substanţiale. A doua atitudine posibilă este pasivă, relaxată, o indiferenţă benignă faţă de diferenţă: „Mare-i grădina Ta, Doamne!". A treia atitudine provine dintr-un fel de stoicism moral, o recunoaştere principială că şi „ceilalţi" au drepturi, chiar dacă le folosesc în moduri neplăcute[2]. A patra atitudine exprimă deschiderea spre ceilalţi, curiozitate, poate chiar respect, o dorinţă de a asculta şi de a afla. Şi cea mai îndepărtată este aprobarea entuziastă a diferenţei; o aprobare estetică, dacă diferenţa este considerată ca reprezentînd, în forme culturale, măreţia şi diversitatea creaţiei Domnului sau a lumii naturale; sau o aprobare funcţională, dacă diferenţa este văzută, precum în concepţia multiculturalistă liberală, ca o condiţie necesară a dezvoltării umane,

[1] Această epuizare şi calculele prudenţiale pe care le permite, sînt cel mai bine exemplificate în scrierile politice franceze din sec. al XVI-lea: vezi scurta prezentare a lui Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 2, „The Age of Reformation" (Cambridge, Cambridge University Press, 1978), pp. 249-254.

[2] Mulţi filosofi ar restrînge toleranţa doar la această atitudine, un punct de vedere care corespunde unor întrebuinţări ale cuvîntului şi redă o oarecare reticenţă atribuită în general practicii tolerării. Dar această interpretare nu surprinde deloc entuziasmul multora dintre cei dintîi susţinători ai tolerării. Vezi David Heyd (ed.), *Toleration: An Elusive Virtue* (Princeton, N.J., Princeton University Press, 1996), în mod deosebit introducerea lui Heyd şi eseul de deschidere al lui Bernard Williams.

condiție ce oferă fiecărui individ, bărbat sau femeie, posibilitățile de alegere care dau sens autonomiei lor[1].

Poate că această ultimă atitudine nu aparține subiectului meu: cum pot să spun că tolerez ceea ce de fapt aprob? Dacă doresc ca ceilalți să fie aici, în această societate, printre noi, atunci nu tolerez alteritatea – o sprijin. Totuși, nu sprijin în mod necesar o anumită variantă a deosebirii. Aș putea să prefer un alt „celălalt", unul care este cultural sau religios mai aproape de propriile-mi practici și credințe (sau, poate, mai îndepărtat, mai exotic, a cărui concurență să nu mă amenințe). În orice societate pluralistă vor exista totdeauna oameni, oricît de profunde ar fi convingerile lor pluraliste, pentru care o anumită diferență – poate o formă de cult, de model familial, de regim dietetic, practici sexuale sau cod vestimentar – este foarte greu de suportat. Deși sprijină ideea de diferență, ei tolerează diferențele curente. Chiar și cei care nu cunosc asemenea dificultăți pot fi numiți, pe drept cuvînt, toleranți: ei găsesc loc și pentru bărbații și femeile ale căror credințe nu le adoptă, ale căror practici refuză să le imite; coexistă cu o alteritate care, oricît de mult i-ar aproba prezența în lume, este totuși ceva diferit de ceea ce știu ei, ceva străin, straniu. Aș spune despre toți oamenii care sînt în stare să facă acest lucru că posedă virtutea tolerării, indiferent de poziția lor în spațiul constituit din resemnare, indiferență, acceptare stoică, curiozitate și entuziasm.

După cum vom vedea, există o caracteristică a oricărui tip de regim de tolerare viabil, aceea că nu depinde de o formă anume a acestei virtuți. Nu este necesar ca toți participanții să se afle în același punct al spațiului. Este posibil ca un anumit regim să se împace cu resemnarea, indiferența sau stoicismul, în timp ce altele au nevoie să încurajeze curiozitatea sau entuziasmul. Eu nu văd, de fapt, nici o tendință sistematică în aceasta. Chiar diferențele dintre regimurile mai colectiviste și cele mai individualiste nu sînt reflectate în atitudinile pe care acestea le solicită. Dar nu este tolerarea mai stabilă dacă oamenii se află într-un punct mai îndepărtat al acestui spațiu? Nu ar trebui școlile de stat, de exemplu, să

[1] Pentru o prezentare istorică ce dezvăluie toate aceste atitudini, vezi Wilbur K. Jordan, *The Development of Religious Toleration in England*, 4 volume (Cambridge, Cambridge University Press, 1932-1940).

încerce să inducă o asemenea poziție? De fapt, oricare dintre aceste atitudini, puternic consacrată, va consolida tolerarea. Cel mai bun program educațional ar putea foarte bine să cuprindă nimic mai mult decît prezentarea grafică a ostilităților religioase sau etnice. Fără îndoială că relațiile personale între membrii unor culturi diferite ar fi îmbunătățite împingîndu-i pe oameni dincolo de toleranța minimă, mișcare pe care prezentările grafice ale intoleranței încearcă să o producă. Iar acest lucru este valabil în toate regimurile: succesul politic nu depinde de bunele relații personale. Va trebui să întreb la sfîrșit, totuși, dacă aceste deziderate sînt valabile și pentru varianta de toleranță „postmodernă" care se anunță.

Pentru moment, voi trata toate orînduirile sociale – prin intermediul cărora integrăm diferența, coexistăm cu ea, îi acordăm o parte din spațiul social – ca forme instituționalizate ale unei virtuți nediferențiate. Istoric, în Vest, au existat cinci orînduiri politice diferite care promovează tolerarea, cinci modele de societate tolerantă. Nu pretind că lista este exhaustivă, ci doar că ea include cele mai importante și mai interesante posibilități. Sînt posibile și orînduiri mixte, desigur, dar eu doresc să le prezint, în mare, pe acestea cinci, combinînd expunerea tipului ideal cu cele ale tipurilor istorice. Apoi voi examina cîteva cazuri mixte, voi arunca o privire asupra problemelor pe care le întîmpină fiecare orînduire și, în sfîrși, voi spune ceva despre lumea socială, despre înțelegerea de sine a bărbaților și a femeilor care se tolerează unii pe alții în zilele noastre (în măsura în care ei fac aceasta cu adevărat, căci tolerarea este întotdeauna o realizare nesigură). Ce facem de fapt cînd tolerăm diferența?

CAPITOLUL 2

Cinci regimuri de tolerare

Imperiile multinaționale

Cele mai vechi aranjamente sînt acelea ale marilor imperii multinaționale – începînd, pentru scopurile noastre, cu Persia, Egiptul ptolemaic și Roma. Aici, diferitele grupuri sînt constituite în comunități autonome sau semiautonome, avînd caracter politic sau legal, precum și caracter cultural sau religios, și se conduc singure în cea mai mare parte a activităților lor. Grupurile nu au altă alternativă decît să coexiste unele cu altele, căci interacțiunile lor sînt guvernate de birocrați imperiali după un cod imperial, ca de exemplu *jus gentium* roman, care menține un minimum de echitate, așa cum este înțeleasă echitatea la centrul imperiului. Totuși, în mod obișnuit, birocrații nu se amestecă în viața internă a comunităților autonome, nici din considerente de echitate, nici din alte motive, atîta timp cît taxele sînt plătite și pacea este menținută. Deci, se poate spune că tolerează diferitele feluri de viață și că regimul imperial poate fi numit un regim de tolerare, chiar dacă membrii diferitelor comunități nu sînt toleranți unul față de altul.

Sub dominație imperială, membrii vor manifesta toleranță, vrînd nevrînd, în majoritatea interacțiunilor lor zilnice, iar unii dintre ei, poate, vor învăța să accepte diferența și să se plaseze undeva în spațiul pe care l-am prezentat anterior. Dar supraviețuirea diferitelor comunități nu depinde de această acceptare. Depinde doar de tolerarea oficială, care este susținută, în cea mai mare parte, de dragul păcii, deși unii funcționari superiori au motivații diferite, cîțiva dintre ei fiind cunoscuți pentru

curiozitatea lor privind diferența sau chiar pentru entuziasmul lor în apărarea acesteia.[1] Aceşti birocraţi imperiali sînt adesea acuzaţi de a fi urmat politica „dezbină şi domină" şi, uneori, chiar aceasta este politica lor. Dar nu trebuie să uităm că nu ei sînt autorii dezbinării pe care o exploatează şi că, poate, poporul pe care-l conduc doreşte să fie dezbinat şi condus, chiar dacă numai de dragul păcii.

Dominaţia imperială este, din punct de vedere istoric, cel mai reuşit mod de a încorpora diferența şi de a facilita (de a impune, mai exact) coexistența paşnică. Dar nu este, sau cel puţin n-a fost niciodată, un mod liberal sau democratic. Oricare ar fi caracterul diferitelor „autonomii", regimul care le încorporează este autocratic. Nu doresc să idealizez această autocraţie; poate fi de o represiune brutală, pentru a-şi menţine cuceririle – după cum demonstrează din plin istoriile Babilonului şi Israelului, ale Romei şi Cartaginei, ale Spaniei şi aztecilor, ale Rusiei şi tătarilor. Dominaţia imperială stabilă este însă adesea tolerantă – tolerantă tocmai pentru că este autocratică pretutindeni (fără obligaţii faţă de interesele şi prejudecăţile vreunuia dintre grupurile cucerite, egal distantă faţă de oricare dintre ele). Proconsulii romani din Egipt sau regenţii britanici din India, cu toate prejudecăţile lor şi cu toată corupţia endemică a regimurilor lor, au condus, probabil, mai imparţial decît ar fi făcut-o orice prinţ sau tiran local – şi, de fapt, mai imparţial decît o fac majorităţile locale din zilele noastre.

Autonomia imperială are tendința de a-i închide pe indivizi în comunităţile lor şi deci într-o singură identitate etnică sau religioasă. Tolerează grupuri, cu structurile lor de autoritate şi practicile tradiţionale, şi nu indivizi neîngrădiţi (cu excepţia cîtorva centre cosmopolite şi oraşe-capitale). Comunităţile încorporate nu sînt asociaţii voluntare; ele nu au cultivat valorile liberale. Deşi există o oarecare mişcare transfrontieră a indivizilor (noi convertiţi sau apostaţi, de exemplu), comunităţile sînt, în mare, închise, impunînd una sau alta dintre variantele ortodoxiei religioase şi susţinînd un mod de viaţă tradiţional. Atîta timp cît sînt

[1] Primele exemple de ceea ce a devenit mai tîrziu antropologia ca disciplină universitară sînt lucrări ale funcţionarilor imperiali: de exemplu, cariera şi scrierile administratorului provincial roman Tacit, aşa cum este prezentat de Moses Hadas în introducerea sa la *The Complete Works of Tacitus* (New York, Modern Library, 1942).

protejate de formele mai grave de persecuție și li se permite să-și rezolve propriile probleme, comunitățile de acest fel au o extraordinară stabilitate. Se manifestă însă foarte aspru față de indivizii devianți. Aceștia sînt considerați ca amenințîndu-le coeziunea și, uneori, chiar supraviețuirea.

În consecință, disidenții și ereticii singuratici, vagabonzii culturali, cuplurile mixte și urmașii acestora vor fugi spre capitala imperială care, ca rezultat, se prea poate să devină un loc tolerant și liberal (să ne gîndim la Roma, Bagdad, Viena imperială și, de ce nu, Budapesta)[1] – și singurul loc unde spațiul social este măsurat pe principiul individual. Toți ceilalți, inclusiv toate spiritele libere și potențialii disidenți care nu sînt în stare să se deplaseze din cauze economice sau din obligații familiale, vor trăi în cartiere sau districte omogene, supuși disciplinei propriilor lor comunități. Ei sînt tolerați acolo în mod colectiv, dar nu vor fi bine veniți și nici în siguranță, ca indivizi, dincolo de orice linie care-i separă de ceilalți. Se pot amesteca fără probleme doar în spațiul neutru – piața, să spunem, sau tribunalul și închisoarea imperială. Totuși ei trăiesc majoritatea timpului în pace, un grup alături de altul, respectînd frontierele culturale și geografice.

Alexandria antică ne oferă un exemplu util despre ce am putea considera o versiune imperială a multiculturalismului. Orașul era, în mare, o treime grecesc, o treime evreiesc și o treime egiptean, iar în timpul dominației ptolemaice coexistența acestor trei comunități se pare că ar fi fost deosebit de pașnică[2]. Mai tîrziu, oficialitățile romane au favorizat din cînd în cînd pe supușii lor greci, probabil din cauza afinităților culturale sau poate datorită organizării lor politice superioare (doar grecii erau oficial cetățeni), iar această relaxare a neutralității imperiale a produs perioade de conflicte sîngeroase în oraș. Mișcări

[1] De fapt, cosmopolitismul imperial era reprezentat și în orașe mult mai mici, centre locale ca Rusciuk (Ruse), portul de pe Dunăre, din Bulgaria, unde a crescut Elias Canetti. Sub dominația otomană, Rusciuk a devenit un oraș multicultural, locuit de bulgari, evrei, greci, albanezi, armeni și țigani. Vezi descrierea lui Canetti în *The Tongue Set Free*, trad. Joachim Neugroschel (New York, Farrar, Straus and Giroux, 1979).

[2] Mă bazez aici, în principal, pe P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, 3 vol. (Oxford, Oxford University Press, 1972), mai ales vol. I, cap. 2, și pe Victor Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, trad. S. Applebaum (New York, Atheneum, 1979), în special partea a doua, cap. 2.

mesianice printre evreii din Alexandria, în parte ca răspuns la ostilitatea romană, au dus, în cele din urmă, la un sfîrşit dureros al coexistenţei multiculturale. Secolele de pace sugerează însă posibilităţile mai bune ale regimului imperial. Este interesant de remarcat că, între comunităţi ce şi-au păstrat identitatea din punct de vedere legal şi social, au existat semnificative interacţiuni comerciale şi intelectuale – de unde versiunea elenistică a iudaismului, creată, sub influenţa filosofilor greci, de autori alexandrini precum Filon. Realizarea este de neînchipuit în afara acestui cadru imperial.

Sistemul *millet* (comunitate religioasă) al otomanilor sugerează o altă versiune a regimului imperial de tolerare, una care a fost mai amplu dezvoltată şi care a durat mai mult[1]. În acest caz, comunităţile autonome au avut caracter pur religios şi, pentru că otomanii erau ei înşişi musulmani, nu au fost deloc neutri faţă de religii. Islamismul era religia oficială a imperiului, dar şi altor trei comunităţi religioase li s-a permis să formeze organizaţii autonome – ortodocşilor greci, ortodocşilor armeni şi evreilor. Aceste trei comunităţi erau egale între ele, independent de forţa lor numerică relativă. Erau supuse aceloraşi restricţii faţă de musulmani – în ce priveşte îmbrăcămintea, prozelitismul, căstoriile mixte – şi li se permiteau aceleaşi puteri legale asupra propriilor lor membri. *Millet*-urile minoritare erau subîmpărţite după criterii etnice, lingvistice şi regionale, iar unele diferenţe în practicile religioase au fost astfel încorporate în sistem. Membrii nu aveau nici un drept de conştiinţă sau de asociere împotriva comunităţii proprii (şi toţi trebuiau să fie membri undeva). Exista totuşi mai multă tolerare marginală: astfel, sectanţilor karaiţi din cadrul iudaismului otomanii le-au acordat, în secolul al XVI-lea, independenţă fiscală, dar nu statutul deplin de *millet*. De asemenea, imperiul era îngăduitor cu grupurile, dar nu şi cu indivizii – doar dacă grupurile însele nu optau pentru liberalism (aşa cum a făcut, se pare, un *millet* protestant, recunoscut în perioada otomană tîrzie).

---

[1] Vezi Benjamin Braude şi Bernard Lewis (ed.) *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, vol.1: *The Central Lands* (New York: Holmes and Meier, 1982) pentru relatarea istorică şi Will Kymlicka, „Two Models of Pluralism and Tolerance", în *Toleration: An Elusive Virtue*, pp.81-105, pentru o relatare teoretică asupra sistemului *millet* ca „un memento util al faptului că drepturile individuale nu sînt singurul mod de a accepta pluralismul religios".

Astăzi toate acestea au dispărut (Uniunea Sovietică a fost ultimul imperiu): instituțiile autonome, granițele bine delimitate, menționarea apartenenței etnice pe buletinul de identitate, orașele-capitale cosmopolite și birocrațiile larg răspîndite. În cele din urmă, autonomia nu a însemnat mult (ceea ce este, probabil, un motiv al decăderii imperiilor); proporțiile ei au fost mult reduse prin efectul ideilor moderne despre suveranitate și prin ideologiile totalizatoare nefavorabile îngăduinței față de diferență. Dar diferențele etnice și religioase au supraviețuit și, acolo unde aveau o bază teritorială, agenții locale mai mult sau mai puțin reprezentative au menținut funcții minime și o anumită autoritate simbolică. Acestea au putut fi convertite foarte repede, odată ce imperiile au căzut, într-un fel de mașini de stat conduse de ideologii naționaliste și tinzînd către puterea suverană. Adesea se întîmpina opoziția minorităților locale recunoscute, beneficiare ale regimului imperial și ultimii săi apărători viguroși. Odată cu suveranitatea vine, desigur, și participarea la societatea internațională, care este cea mai tolerantă dintre toate societățile dar, pînă foarte curînd, nu atît de ușor accesibilă. Mă voi ocupa de societatea internațională doar pe scurt și tangențial în acest eseu. Este important de recunoscut totuși că cele mai multe grupuri ce au o bază teritorială ar prefera să fie tolerate ca state-națiuni distincte (sau republici religioase) – cu guverne, armate și frontiere –, coexistînd cu alte state-națiuni în respect reciproc sau, cel puțin, sub domnia unui ansamblu de legi comune (chiar dacă acestea sînt rareori impuse).

Societatea internațională

Societatea internațională este o prezență anormală aici pentru că, evident, nu este un regim intern; s-ar putea spune că nu este deloc un regim, ci mai degrabă o situație anarhică și lipsită de legi. Dacă este așa, atunci situația ar fi una de tolerare absolută: orice este posibil, nimic nu este interzis, căci nimeni nu este îndreptățit să interzică (sau să permită), deși mulți dintre participanți ar dori să o facă. În realitate, societatea internațională nu este anarhică; este un regim foarte slab, dar tolerant ca regim, cu toată intoleranța unor state componente. Toate grupurile care obțin statalitatea și toate practicile pe care ele le permit (în limite pe care

le voi prezenta imediat) sînt tolerate de societatea de state. Tolerarea este o caracteristică esențială a suveranității și un motiv important pentru care aceasta din urmă este dorită.

Suveranitatea garantează că nimeni din afara granițelor nu poate să se amestece în ceea ce se face în interiorul lor. Oamenii de dincolo pot fi resemnați, indiferenți, stoici, curioși sau entuziaști în privința practicilor de aici și, deci, pot să nu dorească să se amestece. Sau poate că acceptă logica de reciprocitate a suveranității: nu ne amestecăm în treburile voastre dacă nu vă amestecați nici voi în ale noastre. „Trăiește și lasă-l și pe celălalt să trăiască" este o maximă relativ ușoară cînd viața se desfășoară de o parte și de alta a unei linii clar demarcate. Sau pot fi de o ostilitate activă, dornici să denunțe cultura și tradițiile vecinilor lor, dar nedispuși să plătească costurile amestecului. Avînd în vedere natura societății internaționale, costurile par să fie mari: ele implică adunarea unei armate, trecerea frontierelor, a ucide și a fi ucis.

Diplomații și oamenii de stat adoptă în mod obișnuit pe cea de-a doua dintre aceste atitudini. Ei acceptă logica suveranității, dar nu pot să facă pur și simplu abstracție de persoanele și practicile pe care le găsesc intolerabile. Trebuie să negocieze cu tiranii și cu ucigașii și, ceea ce este mai potrivit subiectului nostru, ei trebuie să vină în întîmpinarea intereselor țărilor ale căror cultură și religie dominante acceptă, de exemplu, cruzimea, opresiunea, misoginismul, rasismul, sclavia sau tortura. Cînd diplomații dau mîna sau împart pîinea cu tiranii, ei, se zice, se poartă cu mănuși; aceste acțiuni nu au nici o semnificație morală. Dar înțelegerile la care ajung au semnificație morală; ele sînt acte de tolerare. De dragul păcii sau din credința că reforma religioasă sau culturală trebuie să vină din interior, că este o acțiune locală, ei recunosc cealaltă țară ca membru suveran al societății internaționale. Ei îi confirmă independența politică și integritatea teritorială, ceea ce împreună constituie o versiune mult mai puternică a autonomiei comunitare menținută în imperiile multinaționale.

Reglementările și practicile diplomatice ne dau o accepțiune pentru ceea ce s-ar putea numi formalitate a tolerării. Această formalitate are locul său, deși nu prea vizibil, în viața internă, unde adesea coexistăm cu grupuri cu care nu avem și nu dorim să avem relații sociale apropiate. Coexistența este administrată de funcționari de stat care sînt totodată și diplomați interni. Desigur, funcționarii de stat au mai multă autoritate decît diplomații și, în felul acesta, coexistența pe care o administrează

este mai constrîngătoare decît aceea a statelor suverane în societatea internațională.

Dar suveranitatea are și limite, fixate foarte clar prin doctrina juridică a intervenției umanitare. Acțiunile și practicile care „șochează conștiința umanității" nu sînt, în principiu, tolerate[1]. Avînd în vedere slăbiciunea regimului societății internaționale, toate acestea înseamnă că, în practică, orice stat membru este îndreptățit să folosească forța pentru a pune capăt unor evenimente, dacă acestea sînt suficient de îngrozitoare. Principiile independenței politice și ale integrității teritoriale nu protejează barbaria. Dar nimeni nu este obligat să folosească forța; regimul nu are reprezentanți însărcinați cu reprimarea practicilor intolerabile. Chiar în fața brutalității evidente și extinse, intervenția umanitară este cu totul voluntară. Practicile kmerilor roșii din Cambodgia, ca să iau un exemplu ușor, erau intolerabile din punct de vedere moral și legal și, cum vietnamezii au decis să invadeze țara și să-i domolească, nu au fost, de fapt, tolerate. Dar această coincidență fericită între ceea ce este intolerabil și ceea ce nu este tolerat nu se întîlnește prea des. Intoleranța umanitară nu este, de obicei, suficientă pentru a depăși riscurile pe care le implică intervenția, iar motive suplimentare pentru a interveni – fie că sînt geopolitice, economice sau ideologice – pot fi invocate doar în anumite situații.

Se poate imagina un ansamblu și mai bine articulat de limite ale tolerării care însoțește suveranitatea: practicile intolerabile din statele suverane pot fi cauza unor sancțiuni economice din partea unora sau a tuturor membrilor societății internaționale. Aplicarea unui embargo parțial împotriva apartheidului sud-african este un exemplu bun, deși neobișnuit. Condamnarea colectivă, întreruperea schimburilor culturale și propaganda activă pot, de asemenea, să servească scopurilor intoleranței umanitare, deși pedepse de acest fel sînt rareori eficiente[2]. Putem spune deci că societatea internațională este tolerantă în principiu și devine și mai tolerantă, dincolo de propriile principii, din cauza slăbiciunii regimului său.

---

[1] Referitor la localizarea acestor limite, vezi dezbaterea mea cu David Luban, în Charles Beitz, Marshall Cohen, Thomas Scanlon și A. John Simmons (ed.), *International Ethics* (Princeton, N.J., Princeton University Press, 1985), pp.165-243.

[2] Aceste exemple de intoleranță, aproape de intervenția armată, mi-au fost sugerate de John Rawls.

Consociațiile

Înainte de a discuta statul-națiune ca o societate posibil tolerantă, doresc să poposesc puțin asupra unui urmaș, apropiat moral dar nu și politic, al imperiului multinațional – statul consociațional sau bi- ori trinațional[1]. Exemple ca Belgia, Elveția, Cipru, Liban și Bosnia, cea născută fără speranțe, sugerează atît gama de posibilități, cît și iminența dezastrului. Consociaționalismul reprezintă un program eroic, pentru că dorește să mențină coexistența imperială fără birocrații imperiali și fără distanța care făcea din aceștia conducători mai mult sau mai puțin imparțiali. Astăzi, diferitele grupuri nu sînt tolerate de o singură putere transcendentă. Ele trebuie să se tolereze reciproc și să-și negocieze termenii coexistenței.

Ideea este atractivă: o colaborare simplă, nemediată a două sau trei comunități (de fapt a liderilor și a elitelor lor), care este negociată liber între părți. Ele consimt asupra unor reglementări constituționale, concep instituții, împart funcții și încheie un acord politic care să le protejeze interesele divergente. Dar consociația nu este o construcție în întregime liberă. De cele mai multe ori comunitățile au trăit împreună (sau una lîngă alta) mult timp, înainte de a începe negocierile oficiale. Poate au fost inițial unite prin dominație imperială, poate le-a apropiat lupta lor comună împotriva acestei dominații; toate aceste legături au fost precedate de proximitate: coexistența pe teren, dacă nu în aceleași localități, cel puțin de-a lungul unor frontiere delimitate sumar și ușor de traversat. Aceste grupuri au discutat și au făcut comerț, au luptat și au făcut pace la nivel local, dar totdeauna atente la poliția sau armata unui conducător străin. Astăzi trebuie doar să se supravegheze reciproc.

Acest lucru nu este imposibil. Succesul este mai probabil atunci cînd consociația precede apariția unor mișcări naționaliste puternice și mobilizarea ideologică a diferitelor comunități. Este cel mai bine negociată de elitele vechilor „autonomii" care sînt adesea respectuoase unele față de altele, au interese comune în stabilitate și pace (și, desigur, în

[1] Vezi Arend Lijphart, *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration* (New Haven, Yale University Press, 1977).

menținerea autorității elitelor) și care doresc împărțirea puterii politice. Dar reglementările pe care elitele le elaborează, reflectînd mărimea și forța economică ale comunităților asociate, sînt dependente după aceea de stabilitatea bazei lor sociale. Consociația se clădește pe predominanța limitată constituțional a uneia dintre părți sau pe egalitatea lor aproximativă. Funcțiile sînt împărțite, sînt stabilite cote pentru serviciul public, sînt alocate fonduri publice – toate acestea pe baza predominanței limitate sau a egalității aproximative. Date fiind aceste înțelegeri, fiecare grup trăiește în securitate relativă, după propriile sale tradiții, poate chiar după dreptul său cutumiar, și poate vorbi propria-i limbă, nu numai acasă, dar și în propriile sale spații publice. Vechiul stil de viață nu este tulburat.

Frica de perturbări este cea care poate destrăma o consociație. Schimbări sociale sau demografice, să zicem, modifică baza, alterează echilibrul de mărime și putere, amenință structura de dominație sau de egalitate, subminează vechile înțelegeri. Brusc, una dintre părți le pare periculoasă celorlalte. Tolerarea reciprocă depinde de încredere, nu atît în bunăvoința fiecăreia, cît în reglementările instituționale care apără de efectele relei voințe. Acum reglementările stabilite se destramă iar insecuritatea care rezultă face tolerarea imposibilă. Nu pot să trăiesc și să fiu tolerant alături de cineva periculos. De ce pericol mă tem? Consociația se poate transforma într-un stat-națiune obișnuit, în care eu pot deveni un membru al minorității, căutînd să fiu tolerat de foștii mei asociați, care nu mai au nevoie de tolerarea mea.

Libanul este exemplul evident al acestui trist colaps al înțelegerilor consociaționale; a parcurs exact drumul descris mai sus. Dar în Liban nu este vorba doar despre o schimbare socială. În principiu, noua demografie libaneză sau noua economie ar fi trebuit să ducă la renegocierea vechilor reglementări: o simplă reîmpărțire a funcțiilor și a fondurilor publice. Dar transformările ideologice care au apărut odată cu schimbările sociale au făcut ca acestea să nu se poată realiza ușor. Zelul naționalist și religios și corelatele lor inevitabile, lipsa de încredere și frica, au transformat negocierile în război civil (și pe sirieni în făcători de pace imperiali). Pe acest fundal cadru, consociația este de recunoscut ca un regim pre-ideologic. Tolerarea nu este imposibilă cînd sînt în joc naționalismul și religia, iar consociația poate fi încă forma ei preferată din punct de vedere moral. În practică totuși, statul-națiune este acum

regimul de tolerare cel mai probabil: un grup dominant în toată țara, care să dea formă vieții publice și care să tolereze o minoritate națională sau religioasă – și nu două sau trei grupuri, fiecare sigure pe locul lor, care să se tolereze reciproc.

Statele-națiune

Majoritatea statelor care formează societatea internațională sînt state-națiune. Numindu-le astfel nu înseamnă că au o populație omogenă din punct de vedere național (sau etnic sau religios). Omogenitatea este rară, poate chiar inexistentă, astăzi în lume. Ea presupune ca un singur grup dominant să organizeze viața comună într-un mod care-i reflectă propria istorie și cultură și, dacă lucrurile se desfășoară conform planului, îi duce istoria mai departe și îi susține cultura. Aceste intenții determină caracterul educației publice, simbolurile și ceremoniile vieții publice, calendarul statului și sărbătorile pe care acesta le impune. În ce privește istoriile și culturile, statul-națiune nu este neutru; aparatul său politic este o mașină pentru reproducere națională. Grupurile naționale își doresc statalitatea tocmai pentru a controla căile de reproducere. Este posibil ca membrii lor să spere la mult mai mult – ei pot nutri ambiții care să meargă de la expansiune și dominație politică pînă la creștere și înflorire economică. Dar ceea ce justifică acțiunile lor este pasiunea umană pentru supraviețuire peste timpuri.

Statul pe care aceștia membri îl creează poate totuși, cum se întîmplă de cele mai multe ori cu statele-națiune liberale și democratice, să tolereze minorități. Această tolerare se manifestă în forme diferite, deși rareori se extinde la autonomia totală pe care o permiteau vechile imperii. Autonomia regională este deosebit de greu de realizat, căci în acest caz membrii națiunii dominante care trăiesc în regiune ar fi supuși unei dominații „străine" în propria lor țară. Organizarea corporatistă nu este nici ea prea frecventă; statul-națiune este el însuși un fel de corporație culturală și revendică monopolul asupra unor astfel de organizări în interiorul frontierelor sale.

Tolerarea în statele-națiune are în vedere, de obicei, nu atît grupurile, cît pe cei care le alcătuiesc, concepuți în general stereotipic,

mai întîi ca cetățeni, apoi ca membri ai uneia dintre minorități. Ca cetățeni, ei au aceleași drepturi și obligații ca și ceilalți și li se cere să se angajeze pozitiv în cultura politică a majorității; ca membri ai unei minorități, ei au trăsăturile standard ale „neamului" lor și li se permite să formeze asociații voluntare, organizații de ajutor reciproc, școli particulare, societăți culturale, edituri etc. Nu li se permite să se organizeze în mod autonom și să exercite jurisdicția legală asupra semenilor lor. Religia, cultura și istoria minorității sînt probleme care țin de ceea ce s-ar putea numi colectivul privat – față de care colectivul public, statul-națiune, este întotdeauna suspicios. Orice încercare de a prezenta cultura minoritară în public poate produce neliniște printre majoritari (așa se explică controversa din Franța privind purtarea de către musulmani a turbanelor sau a basmalelor, în școlile publice). În principiu, indivizii nu sînt constrînși, dar presiunile de asimilare a lor la națiunea dominantă, cel puțin în privința practicilor publice, au fost destul de frecvente și, pînă nu de mult, îndeajuns de reușite. Cînd evreii germani din secolul al XIX-lea se prezentau ca „germani pe stradă și evrei acasă", ei aspirau la un standard al statului-națiune care să facă din intimitate o condiție a tolerării[1].

Politica limbii este o zonă cheie în care această normă este atît aplicată, cît și contestată. Pentru multe națiuni, limba este elementul principal al unității. Ele s-au format, în mare parte, printr-un proces de standardizare lingvistică, în decursul căruia dialectele regionale au fost forțate să cedeze în favoarea dialectului de la centru – deși unul sau două au reușit uneori să se mențină și astfel au devenit miezul rezistenței subnaționale sau protonaționale. Moștenirea acestei istorii este o mare reticență în a tolera alte limbi, dincolo de rolul acestora în comunicarea familială sau în cultul religios. Rezultatul este că națiunea majoritară insistă frecvent ca minoritățile naționale să învețe și să folosească limba sa în toate relațiile publice – cînd votează, în tribunale, cînd înregistrează un contract etc.

[1] Despre evreii germani, o minoritate prototipică, vezi H. I. Bach, *The German Jew: A Synthesis of Judaism and Western Civilization, 1730-1930* (Oxford, Oxford University Press, 1984) și Donald L. Niewyk, *The Jews in Weimar Germany* (Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1980).

Minoritățile, dacă sînt destul de puternice și, în special, dacă au o bază teritorială, vor urmări legalizarea propriilor limbi în școlile de stat, în documente legale, în semnalizarea publică. Uneori, una din limbile minoritare este recunoscută ca a doua limbă oficială; de multe ori este folosită numai în familie, biserici și școli particulare (sau se pierde încet și dureros). În același timp, națiunea dominantă urmărește cu atenție ca propria-i limbă să nu fie transformată prin folosirea ei de către minoritate. Institute speciale de lingvistică se străduiesc să mențină o variantă „pură", sau ceea ce se consideră a fi o variantă pură a limbii naționale, dar conaționalii lor sînt adesea surprinzător de dispuși să accepte influențele minoritare sau străine. Și acesta, cred, este un test al tolerării.

Există mai puțin loc pentru diferențe în statul-națiune decît în imperiile multinaționale sau în consociații – și, desigur, mult mai puțin decît în societatea internațională. Pentru că membrii tolerați ai grupului minoritar sînt și ei cetățeni, cu drepturi și obligații, practicile grupului sînt, foarte probabil, supuse unei analize mai amănunțite decît în imperiile multinaționale. Modalități de discriminare și de dominare îndelung acceptate de grup – sau, oricum, care nu întîmpinau opoziție – este posibil să nu mai fie acceptabile după ce membrii acestuia sînt recunoscuți ca cetățeni (voi prezenta cîteva exemple în cap. 4). Dar există aici un efect dublu, pe care orice teorie a tolerării trebuie să-l ia în considerație: deși statul-națiune este mai puțin tolerant față de grupuri, el poate foarte bine să forțeze grupurile să fie mai tolerante față de indivizi. Acest al doilea efect este o consecință a transformării (parțiale sau incomplete) a grupurilor în asociații voluntare. Pe măsură ce controlul intern slăbește, minoritățile își pot păstra membrii doar dacă doctrinele lor sînt convingătoare, dacă cultura lor este atractivă, dacă organizațiile lor sînt utile și dacă cerințele lor față de participanți sînt liberale și flexibile. De fapt, există o strategie alternativă: o închidere sectară rigidă, care oferă speranța de a salva doar un număr mic de indivizi, credincioși adevărați. Pentru numere mai mari, sînt necesare poziții mai deschise și mai flexibile. Toate acordurile de acest fel prezintă totuși un pericol comun, acela că elementele distinctive ale grupului și ale modului său de viață vor fi abandonate treptat.

Cu toate aceste dificultăți, multe diferențe semnificative, în special diferențele religioase, au fost menținute cu succes în statele-națiune

liberale şi democratice. Adesea, minorităţile au reuşit destul de bine în practicarea şi perpetuarea culturii lor comune tocmai pentru că se aflau sub presiunea majorităţii naţionale. Ele se organizează atît social cît şi psihologic pentru rezistenţă, transformîndu-şi căminele, cartierele, bisericile şi asociaţiile într-un fel de patrie ale cărei frontiere se străduiesc să le apere. Unii indivizi se disociază şi se dau drept membri ai majorităţii, îşi însuşesc treptat stilul de viaţă al acesteia, sau fac căsătorii mixte şi cresc copii care nu au amintiri sau cunoştinţe despre cultura minorităţii. Dar pentru majoritatea oamenilor, aceste transformări personale sînt prea grele, prea dureroase sau prea umilitoare; ei se agaţă de propria lor identitate şi de bărbaţii şi femeile care se identifică în acelaşi fel.

Minorităţile naţionale, mai mult decît cele religioase, sînt grupuri care, foarte probabil, pot să se afle în situaţii periculoase. Dacă aceste grupuri sînt concentrate teritorial – precum ungurii din România, de exemplu – ei vor fi suspectaţi, poate pe bună dreptate, că îşi doresc un stat propriu sau încorporarea într-un stat vecin, în care rudele lor etnice deţin puterea suverană. Procesul arbitrar de formare a statelor are ca rezultat, în mod curent, minorităţi amplasate în felul acesta, grupuri supuse unor astfel de suspiciuni şi foarte greu de tolerat. Poate cel mai bine ar fi să se retraseze frontierele şi să fie lăsaţi să plece sau să li se acorde autonomie deplină.[1] Îi tolerăm pe alţii prin restrîngerea statului nostru, ca ei să poată trăi în spaţiul social format conform propriilor nevoi. Mai probabile sînt, desigur, soluţiile alternative: recunoaşterea lingvistică şi o descentralizare administrativă foarte limitată sînt destul de frecvente, deşi acestea sînt adesea combinate cu eforturi de a fixa membri ai majorităţii în regiunile de graniţă, sensibile din punct de vedere politic, şi cu campanii periodice de asimilare.

După primul război mondial, s-au făcut eforturi de a garanta tolerarea minorităţilor naţionale în noile (şi radical eterogenele) state-naţiune din Europa de Est. Garantul era Liga Naţiunilor, iar garanţia a

[1] Acesta este argumentul lui Will Kymlicka în lucrarea sa *Multicultural Citizenship* (New York, Oxford University Press, 1995), pe care-l aplică în mod specific minorităţilor cucerite, cum sînt societăţile de aborigeni ale lumii noi. Se aplică, în principiu, oricărui grup minoritar cu o viaţă îndelungată şi cu bază teritorială, dar nu şi grupurilor de imigranţi – pentru raţiuni pe care le explic, urmîndu-l pe Kymlicka, în secţiunea următoare.

fost înscrisă într-o serie de tratate ale minorităților sau ale naționalităților. În mod corespunzător, aceste tratate au atribuit drepturi indivizilor obișnuiți și nu grupurilor. Astfel, în Polonia, Tratatul asupra Minorităților se ocupă de „persoanele de naționalitate poloneză care aparțin minorităților rasiale, religioase sau lingvistice". Asemenea desemnări nu spun nimic despre autonomia de grup, descentralizarea regională sau conducerea școlilor de către minoritari. De fapt, garantarea drepturilor individuale a fost, ea însăși, o himeră: majoritatea statelor noi și-au afirmat suveranitatea ignorînd sau anulînd tratatele, iar Liga nu a fost în stare să le pună în aplicare.

Dar acest efort eșuat merită să fie repetat, poate cu o recunoaștere mai explicită a ceea ce minoritarul obișnuit are în comun cu semenii săi. Convenția Națiunilor Unite privind Drepturile Civile și Politice (1966) face un pas în plus: indivizilor aparținînd minorităților „nu li se va nega dreptul ca, împreună cu alți membri ai grupului lor, să se bucure de propria cultură, să posede și să practice propria lor religie sau să-și folosească propria limbă".[1] Observați că această formulare se plasează încă în norma statului-națiune: nu se acordă recunoaștere grupului ca un organism colectiv; indivizii acționează „împreună cu"; numai majoritatea națională acționează ca o comunitate.

În timp de război, loialitatea minorităților naționale față de statul-națiune, fie că sînt sau nu concentrate teritorial sau recunoscute internațional, va fi pusă la îndoială – chiar și atunci cînd există dovezi clare ale acesteia, ca în cazul refugiaților germani antinaziști în Franța primelor luni ale celui de-al doilea război mondial. Încă o dată, tolerarea eșuează cînd ceilalți par periculoși sau cînd demagogi naționaliști îi pot face să pară periculoși. Soarta americanilor de etnie japoneză, cîțiva ani mai tîrziu, arată același lucru – semenii lor americani au imitat, să zic așa, statutul convențional de stat-națiune. De fapt, japonezii nu erau, și nu sînt, o minoritate națională în Statele Unite, cel puțin nu în sensul obișnuit: unde este națiunea majoritară? Majoritățile americane au caracter temporar și sînt constituite diferit pentru diferite scopuri și

[1] Atît acest citat, cît și cel anterior sînt luate din Patrick Thornberry, *International Law and the Rights of Minorities* (Oxford, Oxford University Press, 1991); vezi discuția sa asupra tratatelor, pp. 132-137.

ocazii. Minorităţile sînt şi ele adesea temporare, deşi rasa şi sclavia, luate împreună, fac excepţie (voi vorbi despre excepţie mai tîrziu). Dimpotrivă, majoritatea permanentă este o caracteristică esenţială a statului-naţiune. În statele-naţiune tolerarea are o singură sursă şi se îndreaptă – sau nu – doar într-o singură direcţie. Cazul Statelor Unite sugerează un ansamblu de reglementări cu totul diferite.

Societăţile de imigranţi

Al cincilea model de coexistenţă şi de posibilă tolerare este societatea de imigranţi.[1] Membrii diferitelor grupuri şi-au părăsit teritoriul lor de bază, patria lor, şi, au venit, individual sau cu familia, unul cîte unul, într-o nouă ţară, pe teritoriul căreia s-au împrăştiat. Deşi sosesc în valuri, din cauza unor presiuni politice şi economice similare, ei nu vin în grupuri organizate, nu sînt colonişti cu intenţia conştientă de a transplanta cultura lor nativă într-un loc nou. Ei se adună pentru a se sprijini reciproc, doar în număr relativ mic, amestecîndu-se totdeauna cu alte mici grupuri similare în oraşe, state şi regiuni. Deci nu se pune problema unei autonomii teritoriale. (Deşi Canada este o societate de imigranţi, Quebec este o excepţie clară: primii oameni care s-au stabilit aici au venit drept colonişti, nu ca imigranţi, şi au fost apoi cuceriţi de britanici. O altă excepţie trebuie făcută pentru aborigeni, care au fost şi ei cuceriţi. Mă voi ocupa aici în primul rînd de imigranţi. Pentru populaţia din Quebec şi pentru aborigeni, vezi secţiunea „Canada" din cap. 3; pentru negrii americani, importaţi ca sclavi, vezi secţiunea „Clasa" din cap. 4.)

Dacă grupurile etnice şi religioase vor să se menţină, ele trebuie să o facă acum în asociaţii pur voluntare. Aceasta înseamnă că ele sînt mai

[1] Mă refer la Statele Unite, exemplul meu cheie aici, şi mă bazez pe John Higham, principalul meu ghid în politica imigrării americane: vezi *Strangers in the Land* şi *Send These to Me: Jews and Other Immigrants in Urban America* (New York, Atheneum, 1975). M-au influenţat şi articolele şi eseurile din Stephan Thernstrom (ed.) *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1980) totodată, propria mea relatare privind pluralismul american, *What It Means to Be an American* (New York, Marsilio, 1992), precum şi experienţa mea privind acest pluralism.

amenințate de indiferența propriilor lor membri decît de intoleranța altora. Statul, îndată ce s-a desprins din strînsoarea primilor imigranți, care-și imaginau, în toate cazurile, că formau un stat-națiune al lor propriu, devine independent de toate grupurile din care este constituit. Este păstrată limba primilor imigranți și cultura lor politică, dar în ceea ce privește avantajele contemporane, statul este, în expresia curentă (și în principiu), neutru față de grupuri, tolerant față de toate grupurile și autonom în scopurile sale.

Statul revendică drepturi jurisdicționale exclusive în ceea ce-i privește pe toți cetățenii săi ca indivizi și nu atît ca membri ai grupurilor. Deci, obiectele tolerării, strict vorbind, sînt preferințele și performanțele individuale: acte de adeziune, participarea la ritualuri ale comunității și la slujbe religioase, legiferările diferențelor culturale etc. Indivizii, bărbați și femei, sînt încurajați să se tolereze unul pe altul ca indivizi, să înțeleagă diferența în fiecare caz ca pe o variantă personalizată (și nu stereotipică) a culturii grupului – ceea ce înseamnă că membrii fiecărui grup, dacă vor să manifeste virtutea tolerării, trebuie să accepte versiunile diferite ale celorlalți. Apar repede mai multe versiuni ale culturii fiecărui grup, pecum și multe și diferite grade de devotament față de fiecare dintre ele. Așa că tolerarea capătă o formă total descentralizată: fiecare trebuie să tolereze pe toți ceilalți.

Nici un grup dintr-o societate de imigranți nu are voie să se organizeze prin constrîngere, să ia în stăpînire spațiul public sau să monopolizeze resursele publice. Orice formă corporatistă este exclusă. În principiu, în școlile publice se predau istoria și educația civică, statul este conceput ca avînd doar o identitate politică, nu și una națională. Acest principiu este, desigur, aplicat lent și imperfect. De cînd au fost înființate școlile publice în Statele Unite, de exemplu, s-a predat mai mult ceea ce americanii-englezi au considerat ca fiind propria lor cultură și istorie – care se întinde în urmă pînă la Grecia și Roma și include limbile și literaturile clasice. A existat și mai există încă o justificare importantă pentru această programă standard, chiar după valurile de imigrație de la jumătatea secolului al XIX-lea (cînd au sosit germanii și irlandezii) și de la sfîrșitul acestuia (cînd au venit imigranți din sudul și estul Europei), căci instituțiile politice americane sînt mai bine înțelese pe acest fundal. În timpurile mai recente (și în cursul unui al treilea mare val, de data

aceasta în mare măsură neeuropean), s-au făcut eforturi pentru încorporarea istoriei şi a culturii tuturor grupurilor, pentru a permite o cuprindere egală şi a crea, în felul acesta, şcoli „multiculturale". De fapt, Occidentul domină încă programa şcolară aproape pretutindeni.

În mod asemănător, statul ar trebui să fie perfect indiferent faţă de cultura grupurilor sau să sprijine în mod egal toate grupurile – să încurajeze, de exemplu, un fel de religiozitate generală, ca în acele reclame din trenuri sau autobuze, din anii '50, care îi îndemnau pe americani să „meargă la biserica pe care o aleg". După cum sugerează această maximă, neutralitatea este totdeauna o problemă de grad. Unele grupuri sînt de fapt favorizate faţă de altele – în acest caz, grupurile cu „biserici" mai mult sau mai puţin asemănătoare cu cele ale primilor imigranţi protestanţi; dar şi celelalte sînt tolerate. Iar frecventarea bisericilor sau orice alte practici culturale specifice nu sînt transformate în condiţii pentru cetăţenie. Este deci relativ uşor şi deloc umilitor să evadezi din grupul propriu şi să-ţi asumi identitatea politică dominantă (în cazul nostru, cea americană).

Dar mulţi oameni din societatea de imigranţi preferă o identitate amestecată sau duală, una diferenţiată pe linii culturale sau politice. Cratima care uneşte cei doi termeni ai cuvîntului italo-american, de exemplu, simbolizează acceptarea calităţii de italian de către ceilalţi americani, recunoaşterea faptului că „american" este o identitate politică fără pretenţii culturale specifice sau puternice. Consecinţa este, desigur, faptul că „italian" este o identitate culturală fără pretenţii politice. Doar în felul acesta este tolerată calitatea de italian. Şi apoi italo-americanii trebuie să-şi susţină cultura proprie, dacă pot sau atîta timp cît pot, în particular, prin eforturile şi contribuţiile celor dedicaţi acestei culturi, bărbaţi şi femei. Aceasta este, în principiu, situaţia oricărui grup cultural sau religios, nu numai a minorităţilor (şi, revin, nu există o majoritate permanentă).

Dacă grupurile se pot menţine în aceste condiţii – fără autonomie, fără acces la puterea de stat sau recunoaştere oficială şi fără o bază teritorială sau opoziţia stabilă a unei majorităţi permanente – este o întrebare la care încă nu s-a răspuns. Comunităţile religioase, atît cele de tip sectar cît şi bisericesc, s-au descurcat destul de bine în Statele Unite pînă acum. Dar una dintre cauzele succesului lor relativ ar putea fi

intoleranța considerabilă cu care multe dintre ele s-au confruntat; intoleranța are adesea, după cum am sugerat deja, efecte de menținere a grupului. Deși grupurile etnice s-au descurcat mai puțin bine, observatorii gata să le desființeze sînt cu siguranță nechibzuiți. Aceste grupuri supraviețuiesc în ceea ce am putea numi o versiune cu dublă juxtapunere: cultura grupului este, de exemplu, italo-americană, ceea ce înseamnă că dobîndește o formă puternic americanizată și este transformată în ceva cu totul deosebit de ceea ce reprezintă cultura italiană în țara de baștină; și politica sa este italo-americană, o adaptare etnică a practicilor politice și a stilurilor locale. Să ne gîndim în ce măsură John Kennedy a rămas un om politic irlandez, Walter Mondale este încă un social-democrat norvegian, Mario Cuomo este încă un intelectual italian creștin-democrat implicat în politică, iar Jesse Jackson este încă un predicator baptist negru – fiecare dintre ei în multe feluri asemănători, dar tocmai prin aceasta diferiți de tipul standard anglo-american.[1]

Dacă aceste diferențe vor supraviețui în următoarea generație sau peste încă o generație, nu e sigur. Supraviețuirea totală este probabil imposibilă. Dar asta nu înseamnă că succesorii acestor patru personalități exemplare și ai altora ca ei vor fi toți exact la fel. Formele diferenței caracteristice societăților de imigranți sînt încă în curs de apariție. Nu știm cît de „diferită" va fi cu adevărat diferența. Tolerarea preferințelor individuale și a versiunilor personalizate de cultură și religie constituie regimul maxim (sau cel mai intens) de tolerare. Este însă cu totul neclar dacă efectul pe termen lung al acestui maximalism va fi protejarea sau dizolvarea vieții de grup.

Teama că în curînd doar indivizii excentrici vor mai face obiectul tolerării le face pe unele grupuri (sau pe cei mai devotați membri ai lor) să solicite sprijin pozitiv de la stat – în forma, să spunem, a subsidiilor și a subvențiilor corespunzătoare pentru școlile lor și pentru organizațiile de ajutor reciproc. Avînd în vedere logica multiculturalismului, sprijinul din partea statului trebuie acordat, dacă se acordă, în termeni egali fiecărui grup social. În practică totuși, unele grupuri pornesc cu mai multe resurse decît altele și sînt mai capabile să profite de oportunitățile pe care statul se întîmplă să le ofere. Așa că societatea civilă este organizată inegal, cu

[1] Datorez aceste exemple lui Clifford Geertz.

grupuri puternice şi grupuri slabe, care se străduiesc, cu rate diferite de succes, să-şi ajute şi să-şi păstreze propriii membri. Dacă statul şi-ar propune egalizarea grupurilor, ar trebui să se angajeze la o considerabilă redistribuire a resurselor şi să angajeze o sumă considerabilă din banii publici. Tolerarea este, cel puţin ca potenţial, infinită în dimensiuni; dar statul poate sprijini viaţa de grup doar în cadrul unor limite politice şi financiare.

Rezumat

Ar fi util să enumerăm aici care sînt, în mod succesiv, obiectele tolerării în cele cinci regimuri (nu vreau să sugerez că aceste regimuri marchează un progres; nici ordinea în care le-am prezentat nu este propriu-zis cronologică). În imperiul multinaţional, ca şi în societatea internaţională, cel tolerat este grupul – fie că statutul său este de comunitate autonomă sau de stat suveran. Legile sale, practicile religioase, procedurile judiciare, politicile fiscală şi distributivă, programele educaţionale şi reglementările familiale sînt toate considerate ca legitime sau admisibile, supuse doar unor limitări minime şi rareori aplicate (sau aplicabile) în mod strict. Situaţia este similară în consociaţii, dar se adaugă o nouă caracteristică: o cetăţenie comună mai efectivă decît aceea din majoritatea imperiilor, una care cel puţin deschide posibilitatea intervenţiei statului în practicile grupului, în favoarea drepturilor individului. În consociaţiile democratice (cum ar fi Elveţia), această posibilitate este realizată pe deplin; dar drepturile nu vor fi efectiv puse în practică în multe alte cazuri, cînd democraţia este slabă iar statul central există doar prin îngăduinţa grupurilor consociate şi are în primul rînd menirea de a le ţine împreună.

Cetăţenia în statul-naţiune este mai semnificativă. În acest caz tolerarea îi are ca obiect pe indivizi, concepuţi atît ca cetăţeni cît şi ca membri ai unei anumite minorităţi. Ei sînt toleraţi, să zicem, sub numele lor generic. Dar apartenenţa la o categorie (în contrast cu cetăţenia în stat) nu li se impune acestor indivizi; grupurile lor nu exercită nici o autoritate coercitivă asupra lor, iar statul ar interveni puternic pentru a-i proteja împotriva oricărei încercări de constrîngere. Prin urmare apar noi

opțiuni: afilierea laxă la grup, neafilierea la nici un grup sau asimilarea de către grupul majoritar. În societățile de imigranți, aceste opțiuni sporesc. Indivizii sînt tolerați în mod specific ca indivizi, sub numele lor proprii, iar preferințele le sînt înțelese în termeni personali şi nu stereotipici. Apar astfel versiuni personalizate ale vieții de grup, multe feluri diferite de a fi una sau alta, pe care ceilalți membri ai grupului trebuie să le tolereze fie şi numai pentru că sînt tolerate de societate în întregul ei. Fundamentalismul se distinge prin refuzul său de a lua această tolerare generală drept un motiv pentru a-şi dezvolta o viziune mai relaxată asupra propriei culturi religioase. Uneori, exponenții săi resping în bloc regimul de tolerare promovat de societatea de imigranți..

CAPITOLUL 3

Cazuri complicate

Orice caz este unic, aşa cum ştie oricine este afectat de un anumit caz. Doresc totuşi să analizez cazurile a trei ţări a căror neîncadrare în categoriile prezentate în cap. 2 este foarte clară. Toate trei au regimuri sociale sau constituţionale mixte, care sînt împărţite în două sau trei şi astfel necesită exercitarea simultană a unor tipuri diferite de tolerare; ele reflectă complexitatea obişnuită a „vieţii reale" din care am extras categoriile prezentate. Îmi voi îndrepta atenţia apoi, pe scurt, asupra Comunităţii Europene, care este cu totul nouă, nu atît prin amestecul de regimuri, cît prin încorporarea lor într-o structură constituţională încă în dezvoltare.

Franţa

Franţa face posibil un studiu de caz deosebit de util pentru că ea este statul-naţiune clasic şi, în acelaşi timp, principala societate de imigranţi din Europa. De fapt, este una dintre principalele societăţi de imigranţi, pe plan mondial. Dimensiunea imigraţiei sale a fost ascunsă de extraordinara putere de asimilare a naţiunii franceze, astfel încît ne închipuim Franţa ca societate omogenă cu o cultură radical singulară. Pînă foarte recent, numeroşii imigranţi din Est şi Sud (polonezi, ruşi, evrei, italieni şi nord-africani) nu s-au constituit niciodată ca minorităţi naţionale organizate. Ei au format organizaţii de diferite feluri – edituri,

presă în limbi străine etc. – dar (cu excepția unor grupări mici de refugiați politici care nu intenționau să rămînă) se adunau doar pentru a se consola și sprijini reciproc în contextul unei asimilări presante și foarte rapide în cultura și politica franceză. Mult mai mult decît oricare altă țară europeană, Franța a fost o societate de imigranți[1]. Și totuși nu este o societate pluralistă – sau cel puțin nu se concepe pe sine, și nu o concep nici alții, ca o societate pluralistă.

Explicația cea mai potrivită pentru această anomalie – prezența fizică și absența conceptuală a diferenței culturale – se găsește în istoria modernă a Franței și, în mod deosebit, în construcția revoluționară a statului-națiune republican. Naționalismul care s-a creat în timpul luptei politice împotriva Bisericii și a vechiului regim a avut caracter politic și populist: a exaltat poporul sub forma unui corp de cetățeni devotat unei cauze. Deși cauza era atît franceză cît și republicană, nu putea fi definită ca o cauză religioasă, etnică sau istorică franceză. Deveneai francez, în acest nou sens al cuvîntului, dacă deveneai republican; în focul revoluției străinii erau binevenițti, așa cum au fost, cel puțin intermitent, tot timpul de atunci – atîta timp cît învățau limba franceză, se dedicau republicii, își trimiteau copiii la școlile de stat și sărbătoreau căderea Bastiliei.[2]

Ce nu aveau voie imigranții să facă era să se organizeze într-o comunitate etnică paralelă (și în potențial conflict) cu comunitatea de cetățeni. Ostilitatea franceză față de asociații secundare puternice care să diferențieze și să-i separe pe cetățeni este anticipată în teoria politică a lui Rousseau și a fost exprimată prima dată, cu deplină claritate, în dezbaterile Adunării Legislative din 1791 privind emanciparea evreilor. Clermont-Tonnerre, un deputat de centru, a vorbit în numele majorității (care era în favoarea emancipării) cînd a declarat: „Trebuie să refuzăm totul evreilor ca națiune și să oferim totul evreilor ca indivizi"[3]. În 1944,

---

[1] Vezi William Rogers Brubaker (ed.), *Immigration and the Politics of Citizenship in Europe and North America* (Lanham, Md., University Press of America, pentru Fondul Marshall german, 1989), p.7.

[2] Evenimentele reale au fost mult mai complicate decît sugerează această prezentare sumară. Rogers Brubaker prezintă o relatare excelentă în lucrarea sa *Citizenship and Nationhood in France and Germany* (Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1992).

[3] Pentru analiza dezbaterii, vezi Gary Kates, „Jews into Frenchmen: Nationality and Representation in Revolutionary France", *Social Research* 56 (primăvara 1989), 229.

Jean-Paul Sartre susținea că aceasta era încă atitudinea unui „democrat" francez tipic. „Pledoaria sa în favoarea evreului îl salvează pe acesta ca om și îl anihilează ca evreu ... nu-i lasă altceva... decît calitatea abstractă de subiect al drepturilor omului și al drepturilor cetățenești."[1] Indivizii puteau fi naturalizați și asimilați; calitatea de francez era în acest sens o identitate extensibilă. Dar Franța ca stat-națiune republican nu putea să tolereze – așa a susținut Clermont-Tonnerre – „o națiune într-o națiune".

Revoluția a consacrat în felul acesta atitudinea franceză față de toate grupurile de imigranți. Aceasta corespunde întocmai cu vechiul și puternicul refuz de a recunoaște că normanzii, bretonii sau occitanii constituiau minorități naționale adevărate. Și trebuie să spunem că republicanii francezi, peste ani, au avut un succes deosebit în păstrarea idealului unitar al revoluției. Desigur, imigranții asimilați mai mult sau mai puțin benevol erau fericiți să se numească cetățeni francezi. Ei doreau să fie tolerați doar ca indivizi – bărbați și femei care mergeau la sinagogă, să spunem, sau vorbeau poloneza acasă sau citeau poezie rusă. Ei nu aveau, sau admiteau că nu aveau, nici o ambiție publică în calitate de membri ai unei minorități separate.

Aceasta a fost situația pînă la prăbușirea imperiului colonial de peste mări și sosirea în Franța a unui număr mare de evrei nord-africani și a unui număr încă și mai mare de arabi musulmani. Aceste grupuri, în parte din cauza mărimii lor și în parte din cauza schimbării climatului ideologic, au început să pună la încercare și apoi să conteste idealul republican. Ei au culturile lor proprii pe care vor să le păstreze și să le perpetueze; nu mai sînt atît de dispuși ca predecesorii lor să-și predea copiii școlilor de stat credincioase francizării (spre deosebire de „americanizare", un cuvînt ca acesta nu există în uz, atît de natural a fost procesul). [2] Ei doresc să fie recunoscuți ca grup și să li se permită să-și manifeste identitatea de grup în public. Doresc să fie cetățeni francezi dar să trăiască paralel cu francezii; mulți dintre ei sînt în mod activ intoleranți față de semenii lor, evrei sau arabi, care tind către vechiul mod de asimilare pentru ei și copiii lor.

---

[1] Jean-Paul Sartre, *Anti-Semite and Jew*, trad.
George J. Becker, prefață de Michael Walzer (New York, Schocken, 1995) pp. 56-57.
[2] Dar cuvîntul *francizare* apare în mod curent în dezbaterile actuale din Quebec.

Rezultatul imediat este o îndepărtare neliniştitoare între asimilaţionişti republicani (reprezentaţi de guvern, de partidele politice de stînga şi de dreapta, de sindicatul profesorilor etc.) şi noile grupuri de imigranţi (reprezentaţi de către lideri şi militanţi aleşi sau autopropuşi). Republicanii doresc să menţină o comunitate de cetăţeni universală şi uniformă şi înţeleg să tolereze diversitatea religioasă şi etnică doar atîta timp cît acestea se manifestă în particular sau în cadrul familial – norma clasică a statului-naţiune. Noii imigranţi, sau mulţi dintre ei, doresc o formă oarecare de multiculturalism, deşi ei nu sînt pregătiţi pentru versiunea americană, în care fiecare cultură este ea însăşi constituită divers şi dominată de conflicte. Poate că ceea ce urmăresc de fapt este ceva asemănător cu sistemul *millet* – imperiile de peste mări reînfiinţate acasă.

Israel

Israelul este un caz şi mai complicat decît Franţa, pentru că acest stat încorporează trei din cele patru tipuri de regimuri interne – iar al patrulea i-a fost propus cîndva. O facţiune a mişcării sioniste a pledat în anii '30 şi '40 pentru o consociaţie între evrei şi arabi, pentru un stat binaţional. Acest plan s-a dovedit imposibil de realizat din punct de vedere practic deoarece problema centrală a disputei între evrei şi arabi era politica de imigrare. Nu se punea întrebarea cum să fie organizat regimul de tolerare (în cadrul căror structuri ar putea evreii şi arabii să se tolereze reciproc mai uşor?), ci care ar trebui să fie participanţii (cît de mulţi evrei şi arabi ar urma să fie?). În privinţa acestei a doua întrebări, cele două grupuri nu au putut găsi un răspuns comun. Problema imigrării a fost deosebit de stringentă pentru evrei în timpul anilor '30 şi '40 şi a constituit motivul principal pentru înfiinţarea unui stat evreu independent.

În mod categoric, acest stat nu este o consociaţie; este totuşi un stat profund divizat, în trei moduri diferite. În primul rînd, Israelul contemporan este un stat-naţiune care a fost înfiinţat printr-o mişcare naţionalistă clasică din secolul al XIX-lea şi care încorporează o „minoritate naţională" substanţială, arabii palestinieni. Membrii minorităţii sînt cetăţeni ai statului, dar nu-şi găsesc istoria şi cultura lor

reflectate în viața publică. În al doilea rînd, Israelul este unul dintre statele succesoare ale Imperiului Otoman (succesiune mediată de către Imperiul Britanic) și a păstrat sistemul *millet* al diferitelor comunități religioase – evrei, musulmani și creștini – permițîndu-le funcționarea propriilor tribunale (pentru dreptul familiei) și oferindu-le programe educaționale relativ diferențiate. Și, în al treilea rînd, majoritatea evreiască a Israelului este o societate de imigranți provenind din toate părțile unei diaspore împrăștiate în toată lumea – o „adunătură" de bărbați și femei care au de fapt istorii și culturi foarte diferite, în ciuda calității lor comune de evrei (uneori îndoielnică și disputabilă). Diferențele sînt uneori etnice, uneori religioase. Ei constituie o majoritate segmentată unită doar pentru a se opune militantismului minorității – și nici atunci întotdeauna. Sionismul este un puternic liant al națiunii, dar nu are forța de asimilare a republicanismului francez.

Fiecare dintre aceste descrieri este, să spunem așa, standard pentru un anumit tip de regim; fiecare regim – statul-națiune, imperiul și societatea de imigranți – arată, în mare, la fel ca atunci cînd există independent. Dar de fapt, cele trei regimuri exercită presiuni unul asupra altuia în moduri complexe și care au ca rezultat tensiuni și conflicte mai mari decît cele inerente fiecărui regim luat separat.[1] Sistemul *millet*, de exemplu, izolează indivizii în comunitățile lor religioase, dar acestea nu sînt comunitățile naturale sau singulare pentru toți cetățenii – și, în mod deosebit, nu pentru imigranții evrei din Europa de Vest, din America și din fosta Uniune Sovietică, între care mulți sînt complet secularizați sau sînt religioși în modul lor propriu. Ei percep tribunalele rabinilor ca intolerante și opresive, rămășițe ale unui „vechi regim" pe care ei nu l-au cunoscut niciodată.

În mod oarecum similar, minoritatea arabă îi consideră pe imigranții evrei ca pe un afront și o amenințare – nu numai pentru că aceștia le accentuează statutul de minoritari, dar și pentru că ei domină lupta politică pentru recunoaștere și tratament egal. Spre deosebire de arabi, acești imigranți se așteaptă să-și găsească istoria și cultura reflectate în viața publică a statului evreu, dar, în fapt, mulți dintre ei nu găsesc aceste

[1] Pentru o relatare utilă a unora dintre aceste tensiuni, vezi Dan Horowitz și Moshe Lissak, *Trouble in Utopia: The Overburdened Polity of Israel* (Albany, State University of New York Press, 1989).

lucruri. Din cauza propriei lor diversități, ei tind să ceară o variantă de neutralitate a statului sau de multiculturalism caracteristică societății de imigranți – ceea ce sioniștii fondatori nu au avut în vedere. Dar, deși aceste aranjamente îi includ în principiu pe arabi, în practică aceștia sînt lăsați adesea deoparte – sau sînt vizați doar în mod formal, astfel încît școlile arabe, de exemplu, nu primesc procentul cuvenit din fondurile statului.[1] Efortul de a face ca tolerarea reciprocă să funcționeze în contextul imigrant (sau evreiesc) are prioritate asupra efortului de a face statul evreiesc deplin tolerant față de minoritatea sa arabă. Această prioritate este, desigur, întărită și de conflictul internațional dintre Israel și vecinii săi arabi, dar ea reflectă și coexistența dificilă a diferitelor regimuri.

Tolerarea devine mai dificilă în aceste împrejurări din cauza incertitudinii privind adevăratul ei obiect: indivizi sau comunități? Și dacă obiectul tolerării sînt comunitățile, acestea ar trebui să fie religioase, naționale sau etnice? Probabil că răspunsul ar trebui să fie inclusiv: toate acestea. Dacă s-ar rezolva conflictul internațional, tolerarea într-o asemenea societate triplu divizată s-ar dovedi mai ușoară decît în multe cazuri de diviziune singulară – pentru că s-ar îndrepta, să zicem, în direcții diferite și ar fi mediată prin structuri instituționale diferite. Dar această mediere presupune o revizuire treptată a structurilor, o adaptare reciprocă. Ce ar necesita acest proces? Poate o multiplicare a tribunalelor religioase, pentru a reflecta diviziunile reale ale celor trei comunități. Poate o oarecare autonomie locală pentru orașele și satele arabe. Poate un curriculum „civic" unificat, care să propage valorile democrației, ale pluralismului și ale tolerării și care să fie impus tuturor diferitelor școli de stat – arabe și evreiești, seculare sau religioase. Prima dintre aceste sugestii ar adapta sistemul *millet* la societatea de imigranți; a doua ar modifica statul-națiune în interesul minorității sale naționale; a treia ar afirma cerințele aceluiași stat în stilul societății de imigranți – adică în termeni mai degrabă politici sau morali decît naționali, religioși sau etnici. Dar este la fel de ușor să ne imaginăm Israelul trecînd prin crize repetate în fiecare dintre regimurile sale – precum și la „granițele" dintre acestea.

[1] Alex Weingrod, „Palestinian Israelis?" în *Dissent* (vara 1996), 108-110.

Canada

Canada este o societate de imigranți cu mai multe minorități naționale – popoarele aborigene și francezii – care sînt totodată și națiuni învinse. Aceste minorități nu sînt dispersate, așa cum sînt imigranții, și au o istorie foarte diferită. Venirea individuală nu figurează în memoria lor colectivă; ei vorbesc, în schimb, despre o viață în comun de durată lungă, pe care doresc să o mențină și se tem că nu o vor putea face în societatea individualistă de imigranți a cărei organizare este foarte flexibilă și mobilă. Nici chiar politicile puternic multiculturaliste nu pot ajuta minoritățile de acest fel, căci ele nu încurajează decît identități „juxtapuse" – adică identități fragmentate în care fiecare individ își negociază juxtapunerea, construindu-și o identitate proprie lui sau ei. Prin contrast, aceste minorități își doresc o identitate care să fie negociată în mod colectiv, iar pentru aceasta au nevoie de un agent colectiv cu o puternică autoritate politică.

Pentru cei din Quebec, foarte important este să trăiască în stil francez – să păstreze limba care este acum semnul lor distinctiv. Viața lor de fiecare zi nu diferă semnificativ de aceea a altor canadieni. Națiunile aborigene încă au cultura lor proprie distinctă – care se extinde peste întreaga gamă de activități sociale – precum și propriile lor limbi. Ambele aceste grupuri au probabil nevoie de un oarecare grad de autonomie în interiorul Canadei (sau de independența față de Canada) dacă ar fi să se mențină în forma lor actuală. Ar impune tolerarea să li se permită obținerea ei, ori încercarea de a o obține, prin exercitarea autorității politice și folosirea puterii coercitive, presupuse de acest proiect? De ce să nu li se ceară să se adapteze la modelul unei societăți de imigranți?

Dar nici aborigenii și nici cei din Quebec nu sînt imigranți. Ei nu au acceptat niciodată riscurile și pierderile culturale pe care imigrația le presupune. Francezii au venit drept colonișți; aborigenii sînt, așa cum le spune numele, popoare indigene, cum s-ar spune, colonișți dintr-o epocă anterioară. Atît aborigenii cît și francezii au fost învinși în războaie pe care le-am putea considera nedrepte (deși războaiele franco-britanice pot

fi considerate nedrepte din ambele părți, deoarece se punea problema cine să-i domine pe „indieni"). Avînd în vedere acest tip de istorie, o oarecare autonomie pare cu totul justificată. Aceasta însă nu este ușor de realizat, pentru că ar presupune reglementări constituționale care să trateze popoare diferite în mod distinct și care să stabilească regimuri distincte în părți diferite ale aceleiași țări – și toate acestea într-o țară bazată pe principiul liberal al egalității în fața legii.

Refuzul canadienilor (pînă acum) de a acorda un „statut special" garantat constituțional pentru Quebec – cauza principală a secesionismului din provincie – derivă din acest principiu. De ce să fie această provincie tratată diferit față de celelalte? De ce să se acorde guvernului său puteri care sînt refuzate celorlalte? Am sugerat deja un răspuns istoric la aceste întrebări, un răspuns care este confirmat chiar prin termenii capitulării francezilor în 1760 și prin Actul Quebec din 1776, care încorpora Quebecul în Imperiul Britanic. Încorporarea s-a efectuat după modelul standard al multinaționalismului imperial: documentul „garanta ca religia romano-catolică, limba franceză, sistemul seniorial de proprietate, legile cutumiare și formele de guvernămînt din perioada franceză să continue pînă la instituirea unui nou legislativ. Legislatorii din Quebec puteau apoi să modifice aceste forme vechi după cum credeau ei de cuviință."[1]

Pot reglementări de acest fel să fie preluate de un stat liberal și de o societate de imigranți în care alte grupuri constituente nu au astfel de „garanții"? Întrebarea nu are un răspuns clar, dar tolerarea, cînd este extinsă asupra unor grupuri cu adevărat diferite, care au istorii și culturi diferite, necesită probabil o oarecare diferențiere legală și politică. Argumentul în favoarea a ceea ce Charles Taylor a numit „federalism asimetric" nu se bazează numai pe istorie (sau pe tratate); se bazează foarte concret pe diferențele care supraviețuiesc cu adevărat și pe dorința oamenilor care, să spunem, continuă și transmit acele diferențe, care își

[1] James Tully, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity* (Cambridge, Cambridge University Press, 1995), pp. 145-146. Tully oferă o relatare excelentă a dilemelor tolerării în Canada, precum și o puternică apărare a drepturilor locuitorilor din Quebec și în special ale aborigenilor. Pentru un corectiv liberal folositor, mai apropiat propriilor mele vederi de aici, vezi Kymlicka, *Multicultural Citizenship*.

susţin propria cultură şi sînt recunoscuţi ca reprezentanţii ei.[1] Dorinţa este clară; doar mijloacele sînt disputabile. Cei din Quebec pretind că fără suficientă autoritate pentru impunerea folosirii limbii franceze în viaţa de fiecare zi, se vor afla curînd în imposibilitate de a menţine limba franceză ca limbă publică, avînd în vedere rata imigării şi presiunea vorbitorilor de limbă engleză în toată Canada. Dar mai susţin şi că această impunere poate fi menţinută în limite liberale – adică să fie toleraţi vorbitorii de altă limbă decît franceza (acest lucru a fost garantat şi prin Actul Quebec) – fără a pune în pericol proiectul în întregimea sa. Dacă astfel stau lucrurile, Quebecul pare un caz teoretic fără probleme, cu toate dificultăţile practice care au împiedicat pînă acum, şi ar putea încă îndepărta, o rezolvare constituţională.

Cazul popoarelor aborigene este mai dificil, căci nu este clar cîtuşi de puţin că modul lor de viaţă poate fi susţinut, chiar şi în condiţii de autonomie, în limite liberale: istoric, acesta nu este un mod liberal de viaţă. Grupuri intolerante în interior şi neliberale (ca mai toate bisericile, să zicem) pot fi tolerate într-o societate liberală, în măsura în care iau forma unor asociaţii voluntare. Dar pot fi ele tolerate drept comunităţi autonome cu autoritate coercitivă asupra membrilor lor? Acest ultim mod de tolerare a fost posibil în vechile imperii pentru că membrii acestora nu erau cetăţeni (sau, cel puţin, nu erau cetăţeni în sensul puternic al termenului) – deci liderii tradiţionali ai popoarelor aborigene se pot referi şi la tratate datînd din epoca imperială. Dar astăzi aborigenii sînt cetăţeni canadieni şi autoritatea comunităţilor lor este limitată de legea superioară a Canadei – de exemplu, Carta drepturilor şi libertăţilor din 1981. Drepturile constituţionale reprezintă limite pentru oricare colectivitate; scopul lor este de a da putere indivizilor şi în felul acesta supun modul de viaţă colectiv (în cazul de faţă tribal) unui anumit risc.

Cultura aborigenă este tolerată drept cultura unei comunităţi distincte, sau a unui grup de comunităţi, a cărei supravieţuire este doar o permanentă posibilitate: nu pot exista garanţii. Comunităţile sînt stabilite legal, cu instituţii recunoscute, cu lideri legitimi şi cu resurse disponibile.

[1] Vezi antologia de eseuri a lui Charles Taylor referitoare la politica etnică din Canada: *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, ed. Guy Laforest (Montreal, Mc Gill-Queens University Press, 1993).

Toate acestea măresc şansele de supravieţuire, dar nu constituie bariere împotriva alienării sau evadării indivizilor. Situaţia aborigenilor este astfel diferită de cea a evreilor, a baptiştilor, a lituanienilor sau a oricărei alte comunităţi religioase sau de imigranţi, pentru că nici una dintre acestea nu este înfiinţată sau recunoscută în acelaşi mod. Din cauza înfrîngerii şi a lungii lor subordonări, popoarele aborigene primesc, şi vor primi, mai multe oportunităţi legale şi politice pentru a-şi organiza şi legifera vechea lor cultură. Dar aceste oportunităţi nu pot fi izolate de restul societăţii atîta timp cît cei cărora li se adresează sînt şi cetăţeni. Oricare dintre ei poate decide să renunţe la ele sau să se asocieze împotriva liderilor şi practicilor lor fixe – după cum fac acum evreii, baptiştii sau lituanienii. Naţiunile aborigene sînt tolerate ca naţiuni, dar membrii lor sînt, în acelaşi timp, toleraţi ca indivizi care pot revizui sau respinge modul lor naţional de viaţă. Cele două moduri de tolerare coexistă, deşi detaliile coexistenţei pot fi perfecţionate, iar viabilitatea acestora pe termen lung este încă nesigură.

Comunitatea Europeană

Consider Comunitatea Europeană ca pe un exemplu de uniune de state-naţiune care nu este un imperiu sau o consociaţie, ci este, probabil, ceva nou pe lume. Fiind încă în formare, iar reglementările ei constituţionale încă nesigure şi controversate, relatarea mea va fi, în mare, speculativă. Ce forme ar putea lua tolerarea în uniunea preconizată?

Comunitatea Europeană nu este un imperiu, cu toate acuzaţiile de ambiţii imperiale îndreptate împotriva oficialilor ei de la Buxelles, deoarece statele componente vor ceda numai o parte din puterile lor suverane. Oricare ar putea fi dimensiunea cedării lor, puterile pe care statele le păstrează vor depăşi cu mult statutul de autonomie. Nu este nici o consociaţie din cauza numărului de state implicate şi, iarăşi, din cauza cvasi-suveranităţii lor. De ce nu este atunci pur şi simplu o alianţă de state suverane pentru un număr limitat de scopuri? Lunga istorie a politicilor de alianţă nu prezintă totuşi nimic asemănător coordonării economice pe care o urmăresc membrii Comunităţii. Şi mai există o cauză pentru care acest model nu are corespondent – „Carta Socială"

adoptată de membrii săi. Aşa cum se prezintă în momentul de faţă, prevederile cartei sînt destul de slabe, deşi ele decretează, pe lîngă standarde minime pentru salarii şi pentru durata săptămînii de lucru, „egalitate între bărbaţi şi femei privind oportunităţile pe piaţa muncii şi tratamentul la locul de muncă"[1]. Aceste prevederi diferă de cele similare din documentele internaţionale privind drepturile omului promulgate de Naţiunile Unite: ele nu sînt doar îndemnuri, ci sînt făcute pentru a fi aplicate, chiar dacă mecanismul de aplicare este încă neclar în acest moment.

De fapt, există deja o Convenţie europeană privind drepturile omului, juridic aplicabilă din anii '60, căreia i s-a adăugat acum carta Comunităţii. Imaginaţi-vi-le pe acestea două combinate şi extinse ca un set complet de drepturi negative şi pozitive (nu voi specula aici asupra conţinutului exact al acestui ansamblu): vor fi deci – poate că deja sînt – practici tolerate în statele membre, aspecte ale culturii lor politice sau al reglementărilor lor sociale sau economice de demult (ca inegalitatea între sexe), care nu vor fi tolerate în noua Comunitate. În unele privinţe, după cum vom vedea, Comunitatea Europeană cere membrilor săi să fie mai toleranţi decît au fost în trecut, şi toleranţi în diferite feluri. Dar Carta, după cum mi-am închipuit, va stabili o serie de limitări şi, deoarece aceste limitări vor fi exprimate în limbajul drepturilor, vor domina probabil asupra tuturor altor reguli şi practici. Această dominanţă va avea implicaţii semnificative: va muta centrul dezbaterilor politice de la puterea legislativă la tribunale şi la agenţii administrative semi-judecătoreşti (aşa cum s-a întîmplat, în oarecare măsură, în Statele Unite); va mări numărul de procese şi, cel mai important, va spori puterea relativă a indivizilor în raport cu cea a statelor-naţiune sau a grupurilor etnice sau religioase de care aparţin. În timp ce vechile imperii au tolerat diferite culturi juridice, noua Comunitate se pare că va stabili (peste timp şi presupunînd că va continua să se dezvolte) o singură lege atotcuprinzătoare.

[1] Martin Holland, *European Integration: From Community to Union* (Londra, Pinter Publishers, 1994), p.156. Vezi şi discuţiile privind „noile drepturi sociale în Europa" în Maurice Roche, *Rethinking Citizenship: Welfare, Ideology and Change in Modern Society* (Cambridge, Polity Press, 1992), cap. 8.

Totuşi, în acelaşi timp, fiecare stat membru va fi mai eterogen decît a fost vreodată, în două sensuri. Mai întîi, Comunitatea recunoaşte regiuni în interiorul statelor ca obiecte legitime ale politicii economice şi sociale – şi este posibil ca într-o zi să le recunoască şi ca subiecte politice. Această recunoaştere va întări poziţia unor minorităţi concentrate teritorial, precum scoţienii sau bascii (ambiţia lor a fost deja stîrnită). Dar consecinţele pe termen lung ale regionalismului pot fi foarte bine contracarate de a doua sursă de nouă eterogeneitate – imigraţia – care va avea tendinţa de a destrăma concentraţiile etnice regionale. „Cetăţenii" comunitari se mişcă deja peste frontierele statelor mult mai liber decît o făceau în trecut şi duc cu ei nu numai orice noi drepturi transportabile li s-au acordat, dar şi vechile lor culturi şi religii. Naţiunile majoritare vor constata în curînd că trăiesc împreună cu minorităţi cu care nu sînt obişnuite; minorităţile naţionale stabile vor constata că sînt confruntate cu grupuri noi, cu idei noi despre aranjamentele pe care le impune tolerarea. Cu cît oamenii se mişcă mai mult cu atît Comunitatea în întregul său va ajunge să semene cu o societate de imigranţi, cu un număr mare de minorităţi dispersate geografic şi care nu au nici o legătură strînsă cu un anumit teritoriu.

Statele membre, desigur, vor fi încă state-naţiune; nimeni nu se aşteaptă ca olandezii sau danezii, să zicem, să primească atîţia imigranţi încît ei înşişi să devină o minoritate, un grup între multe altele, în propria lor ţară. Totuşi statele vor fi obligate să-i tolereze pe nou-veniţii (care nu vor fi toţi „europeni", pentru că orice imigrant naturalizat într-un stat membru este admis în toate celelalte), deşi ele, statele, nu i-au ales în prealabil. Vor trebui să se împace cu aceşti nou-veniţi, precum şi cu practicile lor culturale şi religioase, cu reglementările lor privind familia şi cu valorile lor politice – supuse, totdeauna, Cartei Sociale (care se poate sau nu să producă un regim comun de tolerare, în funcţie de eventuala sa extindere şi aplicare).

În mod similar, nou-veniţii se vor acomoda culturii politice a noii lor ţări. Fără îndoială, grupuri diferite vor urmări aranjamente diferite; cu

toate presiunile individualizante ce se simt în toate societățile de imigranți, unele dintre ele vor urmări aranjamente corporatiste. Este totuşi puțin probabil ca acesteasă fie acceptate de statele gazdă, cu excepția unei variante modificate, adecvată modelului de asociații voluntare din statul-națiune. Oficialii Comunității de la Bruxelles sau judecătorii săi de la Strasbourg nu vor interveni în favoarea corporatismului; cel mult, vor impune drepturile individuale. Structura rezultată nu e sigură: indivizii se vor identifica cu grupuri etnice sau religioase şi vor pretinde o anume recunoaştere din partea statului, dar grupurile vor fi nesigure, ele însele supuse transformării pe măsură ce imigranții se acomodează noului lor mediu, se adaptează, fac căsătorii mixte etc. Comunitatea Europeană pare a aduce tuturor statelor sale membre avantajele şi tensiunile multiculturalismului.

CAPITOLUL 4

Consecințe practice

Puterea

În vorbirea curentă, se spune adesea că tolerarea este întotdeauna o relație de inegalitate în care grupurile sau indivizii tolerați sînt puși într-o poziție inferioară. A tolera pe cineva este un act de putere; a fi tolerat înseamnă să-ți accepți slăbiciunea.[1] Ar trebui să tindem spre ceva mai bun decît această combinație, ceva mai presus de tolerare, ceva asemănător respectului reciproc. Odată stabilite cele cinci regimuri lucrurile par totuși, mai complicate: respectul reciproc este una dintre atitudinile care fac posibilă tolerarea – cea mai atractivă dintre atitudini poate, dar nu neapărat și cea mai probabilă, sau mai stabilă în timp. Uneori, într-adevăr, tolerarea funcționează mai bine atunci cînd relațiile de superioritate sau de inferioritate politică sînt marcate clar și recunoscute de toți. Acesta este în mod evident cazul societății internaționale, în care relațiile de putere ambigue sînt una din cauzele principale ale războiului. Aceeași teorie este probabil valabilă și pentru unele regimuri interne, cum ar fi consociația, în care nesiguranța privind puterea relativă a diferitelor grupuri poate duce la tulburări politice și chiar la război civil. În societățile de imigranți, din contră, aceeași

[1] Cf. Stephen L. Carter, *The Culture of Disbelief* (New York, Basic Books, 1993), p. 96: „limbajul toleranței este limbajul puterii".

nesiguranță funcționează în mod opus: dacă oamenii sînt nesiguri de poziția lor unul față de altul, tolerarea este, în mod clar, politica cea mai rațională. Chiar și aici apar totuși probleme, întrebări obișnuite despre puterea politică – cine domnește asupra cui? – deși aceasta nu este singura mare problemă. În schimb apar, în mod regulat, o serie de probleme mai mici. Cine este mai puternic mai tot timpul? Cine este mai vizibil în viața publică? Cine primește cea mai mare parte din resurse? Aceste întrebări (ca și cea mare) cu greu pot fi înțelese fără referire la discuțiile care urmează în acest capitol, referitoare la clasă, gen, religie etc., dar pot fi puse și în mod independent.

În imperiile multinaționale, puterea se află în mîinile birocraților de la centru. Toate grupurile încorporate sînt încurajate să se considere ca lipsite de putere în mod egal și deci incapabile de a constrînge sau de a persecuta pe vecinii lor. Orice încercare locală de constrîngere va avea ca efect un apel la centru. Astfel, grecii și turcii, de exemplu, au trăit în pace, unii alături de ceilalți, sub dominația otomană. Se respectau reciproc? Unii dintre ei probabil că se respectau, alții nu. Dar caracterul relației lor nu depindea de respectul reciproc, ci de supunerea lor comună. Cînd subjugarea nu este o experiență trăită în mod egal de toate grupurile încorporate, tolerarea între ele este mai puțin probabilă. Dacă un grup simte o afinitate specială față de centrul imperial și este în stare să formeze o alianță cu reprezentanții locali ai imperiului, atunci acesta va încerca să domine celelalte grupuri – așa cum au făcut grecii în Alexandria romană. În cazul imperiului, puterea are maximă eficiență în promovarea tolerării atunci cînd este distantă, neutră și copleșitoare.

În această formă, puterea imperială este în mod clar de foarte mare ajutor minorităților locale, care tind să fie, în consecință, suporterii cei mai loiali ai imperiului. Liderii mișcărilor de eliberare națională exprimă de obicei (și exploatează) un resentiment față de aceste minorități, identificate acum drept colaboratori ai imperiului. Tranziția de la provincia imperială la statul-națiune independent este un moment critic în istoria tolerării. Adesea, minoritățile sînt hărțuite, atacate și forțate să plece – ca în cazul negustorilor și meșteșugarilor indieni din Uganda, care au fost forțați să plece în exil curînd după retragerea britanicilor (și care i-au urmat pe aceștia în Anglia, aducînd imperiul acasă și creînd o nouă diversitate în centrul imperial). Grupuri de acest fel reușesc uneori

să se transforme în minorități tolerate, dar calea este totdeauna grea, iar punctul final, chiar dacă este atins, reprezintă, probabil, o pierdere netă de securitate și statut pentru minorități. Acesta este unul dintre costurile obișnuite ale eliberării, care ar putea fi totuși evitat sau cel puțin micșorat dacă noul stat-națiune este unul liberal și democratic.

Consociația necesită probabil ceva asemănător respectului reciproc, cel puțin între liderii diferitelor grupuri – căci grupurile trebuie nu numai să coexiste, dar să și negocieze între ele termenii coexistenței lor. Negociatorii, ca și diplomații în societatea internațională, trebuie să fie conciliant față de interesele fiecăruia dintre ei. Atunci cînd nu pot sau nu vor să facă acest lucru, cum s-a întîmplat în Cipru după plecarea britanicilor, consociația va eșua. Dar membrii individuali ai diferitelor comunități nu au nevoie să se accepte unul pe altul, în afară de cazul în care se întîlnesc sau negociază piața publică. De fapt, consociația este probabil mai ușoară atunci cînd comunitățile nu prea au mult de-a face una cu alta, cînd fiecare dintre ele își este auto-suficientă și are tendințe de interiorizare. Atunci puterea se exprimă numai la nivel federal, unde liderii comunitari discută alocațiile bugetare și alcătuirea administrației publice.

În state-națiune, puterea revine națiunii majoritare, care folosește statul, după cum am văzut, pentru propriile scopuri. Aceasta nu împiedică neapărat reciprocitatea între indivizi; de fapt, reciprocitatea poate prospera în statele democratice liberale. Dar grupurile minoritare, inegale în virtutea numărului membrilor lor, vor fi dominate în mod democratic în majoritatea problemelor de cultură publică. Majoritatea tolerează diferențele culturale în același mod în care guvernul tolerează opoziția politică – prin stabilirea unui regim de drepturi și libertăți civile și a unui corp judiciar independent pentru a garanta eficacitatea acestora. Grupurile minoritare, la rîndul lor, se organizează, se adună, colectează bani, oferă servicii propriilor membri, publică reviste și cărți, sprijină tot felul de instituții pe care și le pot permite sau de care cred că au nevoie. Cu cît viața lor internă este mai puternică și cu cît este mai diferențiată cultura lor de cea a majorității, cu atît mai puțin vor resimți absența din sfera publică a oricăror reprezentări ale propriilor lor credințe și practici. Dacă grupurile minoritare sînt slabe, dimpotrivă, membrii lor individuali vor ajunge să adopte tot mai mult credințele și practicile majorității, cel puțin

în public, şi adesea şi în viaţa privată. Poziţia intermediară este aceea care generează tensiuni şi duce la permanente altercaţii privind simbolismul vieţii publice. Situaţia din Franţa de astăzi, prezentată în Cap. 3, ne oferă dovezi ample pentru ultima dintre posibilităţile prezentate mai sus.

Situaţia este similară cu cea de la începuturile istoriei societăţilor de imigranţi, cînd primii imigranţi aspirau la statutul de stat-naţiune. Valurile succesive de imigraţie produc ceea ce, în principiu, este un stat neutru, versiunea democratică a birocraţiei imperiale. Statul preia şi susţine – nu ştim pentru cît timp – unele dintre aranjamentele practice şi o parte din simbolismul predecesorului său imediat. Aşa că fiecare grup imigrant trebuie să se adapteze la limba şi cultura primului grup, chiar dacă le şi transformă. Statul pretinde însă că se află în afara conflictelor, că nu are nici un interes în dirijarea cursului acestor transformări. Statul se adresează doar indivizilor şi astfel creează, sau tinde să creeze în timp, o societate deschisă în care fiecare, după cum am arătat, este angajat în practicarea tolerării. Mult anunţata mutare „dincolo de tolerare" este acum, îndrăznim să spunem, posibilă. Rămîne totuşi neclar dacă diferenţele importante dintre grupuri vor mai fi respectate odată ce această trecere este realizată.

Clasa

Intoleranţa este, de obicei, foarte virulentă atunci cînd diferenţele de cultură, de etnie sau de rasă coincid cu diferenţele de clasă – cînd membrii grupului minoritar sînt subordonaţi şi din punct de vedere economic. Această subordonare este foarte puţin probabil să apară în imperiile multinaţionale, în care fiecare naţiune are propriul set complet de clase sociale. Multinaţionalismul produce de obicei ierarhii paralele, chiar dacă diferitele naţiuni nu îşi împart în mod egal bogăţiile imperiului. Societatea internaţională este marcată de acelaşi paralelism, aşa că inegalitatea naţiunilor nu produce probleme de tolerare (oricare ar fi celelalte probleme ale ei). Elitele statale interacţionează în moduri determinate în întregime de diferenţele de putere, nu de cultură, iar elitele statelor dominante învaţă foarte repede să respecte culturile

anterior „inferioare" atunci cînd liderii politici ai acestora din urmă apar deodată în consiliul naţiunilor cu noi bogăţii, să zicem, sau cu noi arme.

În mod ideal, consociaţiile îmbracă aceeaşi formă – diferitele comunităţi, inegale în interior, sînt, în mare, parteneri egali în ţara privită ca un întreg. Dar se întîmplă adesea ca o comunitate care este diferită cultural să fie subordonată şi din punct de vedere economic. Şiiţii libanezi furnizează un exemplu util – nu numai pentru această dublă diferenţiere, dar şi pentru lipsa de drepturi politice ca o consecinţă obişnuită a ei. Procesul funcţionează şi în sens invers: cînd oficialii guvernamentali discriminează împotriva membrilor unui astfel de grup, ostilitatea pe care aceşti membri o întîmpină în toate celelalte domenii ale vieţii sociale este legitimată şi intensificată. Slujbele cele mai proaste, locuinţele cele mai rele, şcolile cele mai dărăpănate: aceasta este soarta lor. Ei constituie o clasă inferioară marcată etnic şi religios. Sînt toleraţi într-un sens minim – li se permit casele proprii de rugăciuni, de exemplu – dar sînt, în mod strict, destinatarii acestei tolerări. Egalitatea consociaţională şi recunoaşterea reciprocă pe care aceasta ar trebui să o genereze sînt ambele diminuate de inegalitatea de clasă.

Minorităţile naţionale din statele-naţiune se găsesc uneori în poziţii similare şi uneori pentru aceleaşi motive. Fie că secvenţa cauzală începe de la stigmatul cultural, de la slăbiciunea politică sau economică, ea le cuprinde în mod regulat pe toate trei. Dar se poate întîmpla ca minorităţi naţionale relativ fără putere – chinezii din Java, să zicem – să aibă bunăstare economică (deşi niciodată chiar atît de ridicată pe cît sugerează demagogii care instigă majoritatea împotriva lor). Imperiile care se retrag lasă adesea minorităţi prospere, expuse în mod periculos intoleranţei noilor conducători ai statelor-naţiune. Această intoleranţă poate lua forme extreme – după cum am văzut din exemplul rezidenţilor indieni din Uganda. Prosperitatea vizibilă va pune, cu siguranţă, o minoritate naţională în situaţie de risc, mai ales o minoritate naţională nouă. Sărăcia invizibilă, dimpotrivă, aduce mai puţin pericol dar o mizerie mai mare, făcînd posibile nerecunoaşterea totală şi un fel de discriminare automată. Gîndiţi-vă la bărbaţii şi femeile „invizibili" ai grupurilor minoritare (sau ai castelor inferioare), din care recrutează vidanjorii, spălătorii de vase, îngrijitorii din spitale etc. – a căror prezenţă trece neobservată şi care

rareori sînt priviți în față sau angajați în conversație de către membrii majorității.

Societățile de imigranți includ în mod regulat grupuri de acest fel – noii imigranți din țările mai sărace, de exemplu, care aduc sărăcia cu ei. Dar sărăcia de durată și stigmatul cultural sînt mai rar soarta imigranților (care sînt, în cele din urmă, membrii paradigmatici ai unei societăți de imigranți) și mai curînd a popoarelor indigene învinse sau a grupurilor importate prin coerciție, cum au fost sclavii negri și descendenții lor în America. Aici cel mai radical mod de subordonare politică este însoțit de cel mai radical mod de subordonare economică, intoleranța rasială jucînd un rol important în ambele cazuri. Combinația între slăbiciunea politică, sărăcie și stigmatul rasial pune probleme extrem de dificile regimului de tolerare care ar trebui să fie societatea imigranților. Grupurile stigmatizate nu au, de obicei, resursele de a menține o viață internă puternică, așa că ele nu pot funcționa ca o comunitate religioasă organizată corporativ într-un cadru imperial (deși băștinașilor învinși li se permit uneori formele legale ale unei astfel de comunități) sau ca o minoritate națională cu bază teritorială. Și nici nu li se permite membrilor lor individuali să-și croiască drumul lor propriu, urmînd treptele de ascensiune socială a imigranților. Ei formează o castă anormală aflată chiar la baza sistemului de clase.

Tolerarea este în mod clar compatibilă cu inegalitatea ori de cîte ori sistemul de clase se repetă, mai mult sau mai puțin asemenea, în fiecare dintre diferitele grupuri. Dar această compatibilitate dispare atunci cînd grupurile sînt și clase. Un grup etnic sau religios care constituie lumpenproletariatul societății, subclasa acesteia, este mai mult ca sigur că se va afla în centrul intoleranței extreme – nu chiar al masacrării sau al expulzării (căci membrii unor astfel de grupuri joacă adesea un rol economic util, pe care nimeni altcineva nu dorește să și-l asume), dar al discriminării, al respingerii și al degradării zilnice. Unii oameni acceptă, fără îndoială, prezența lor, dar acesta nu este tipul de acceptare care să fie considerat toleranță, deoarece este însoțit de dorința de a nu-i vedea.[1] În principiu, se poate pleda pentru respect pentru oamenii din clasa cea mai

[1] Vezi romanul clasic al lui Ralph Ellison, *Invisible Man* (New York, Random House, 1952).

de jos şi pentru rolul lor, precum şi pentru o tolerare mai largă pentru tot felul de oameni ce efectuează cele mai diverse munci, inclusiv munci grele şi murdare. În practică, dacă nu se sfărîmă legătura dintre clasă şi grup nu este posibil nici respectul specific, nici tolerarea mai largă.

Scopul acţiunii afirmative sau al discriminării pozitive la primirea studenţilor în universităţi, la alegerea funcţionarilor publici şi la alocarea fondurilor guvernamentale este de a sparge legătura dintre grup şi clasă. Nici unul dintre aceste eforturi nu este egalitar în ceea ce-i priveşte pe indivizi; indivizii sînt pur şi simplu mişcaţi în sus şi în jos pe scara ierarhică. Acţiunea afirmativă este egalitară doar la nivel de grup, unde are scopul de a produce ierarhii similare prin furnizarea unei clase superioare, profesionale sau a celei mijlocii grupurilor celor mai subordonate. Dacă profilul social al tuturor grupurilor este mai mult sau mai puţin acelaşi, diferenţa culturală este mai uşor acceptată. Această teorie nu este valabilă în cazurile de conflict naţional sever, dar acolo unde există deja pluralism, ca în consociaţii sau în societăţile de imigranţi, aceasta pare plauzibilă. În acelaşi timp, experienţa Statelor Unite sugerează că acordarea de privilegii membrilor grupurilor subordonate, oricare ar fi consecinţele utile pe termen lung, pe termen scurt întăreşte intoleranţa. Aceasta cauzează o adevărată nedreptate anumitor indivizi (de obicei membrilor grupului situat pe o treaptă imediat superioară, între cele defavorizate) şi dă naştere la resentimente politice periculoase. Se poate deci întîmpla ca tolerarea mai largă din societăţile pluraliste să necesite un egalitarism mai larg. Cheia succesului în aceste regimuri de tolerare se poate să nu fie repetarea ierarhiei în fiecare grup,– sau nu numai aceasta – ci şi reducerea ierarhiei din societate privită ca întreg.[1]

[1] Cititorii pot găsi că este util să examineze un studiu de caz în afara domeniului meu de comparaţie: Marc Galanter, *Competing Equalities: Law and the Backward Classes in India* (Berkeley, University of California Press, 1984). Versiunea indiană a „discriminării compensatorii" a fost creată în mod specific pentru a depăşi un regim foarte vechi de stigmatizare şi intoleranţă, iar Galanter susţine că efortul de a face aceasta prin înfiinţarea unei clase de funcţionari publici printre „intuşabili" a adus India ceva mai aproape, dar doar cu puţin, de împlinirea acelui ţel.

Genul

Problemele ce ţin de aranjamentele familiale, rolurile de gen şi comportamentul sexual sînt dintre cele mai acute în toate societăţile contemporane. Este greşit să credem că aceste dezbinări sînt total noi: poligamia, concubinajul, prostituţia rituală, izolarea femeilor, circumcizia şi homosexualitatea au fost discutate de milenii. Culturile şi religiile s-au delimitat prin practici distincte în aceste probleme şi apoi au criticat practicile „celorlalţi". Dar o dominaţie masculină realmente universală a stabilit limite pentru ceea ce se poate discuta şi pentru cine are dreptul să participe la discuţie. Astăzi, ideile larg acceptate despre egalitate şi drepturile omului pun aceste limite sub semnul întrebării. Totul poate fi discutat acum şi toate culturile şi religiile sînt supuse unor noi analize critice. Acest fapt promovează uneori tolerarea, dar uneori, dimpotrivă, opusul acesteia. Distincţia teoretică şi practică între ceea ce este tolerabil şi intolerabil se pare că trebuie dezbătută. Vom face şi noi aceasta, aici, cu referire la ceea ce eu voi numi pe scurt problemele genului.

Marile imperii multinaţionale au lăsat aceste probleme, în majoritatea cazurilor, comunităţilor constituente. Genul a fost considerat ca fiind o problemă internă; nu implica nici un fel de interacţiune comunitară. Obiceiuri comerciale stranii nu erau tolerate în pieţele comune, dar dreptul familiei (dreptul „privat") era lăsat în întregime pe seama autorităţilor religioase tradiţionale sau a bărbaţilor în vîrstă. Şi practicile cutumiare erau în mîinile lor; oficialii imperiali nu interveneau.

Să ne gîndim la marea greutate cu care, în cele din urmă, englezii au interzis, în 1829, autosacrificarea (*suttee*) văduvelor hinduse pe rugul funerar al soţilor lor în statele indiene. Timp de mulţi ani Compania Indiilor de Est şi apoi guvernul britanic au tolerat această practică din cauza a ceea ce un istoric al secolului al XX-lea numea „intenţia lor declarată de a respecta credinţele hinduse şi musulmane şi de a permite practicarea liberă a drepturilor religioase". Chiar şi conducătorii musulmani, care, după acelaşi istoric, nu aveau nici un respect pentru credinţele hinduse, făceau rareori şi fără tragere de inimă, eforturi de a

suprima această practică.[1] Tolerarea imperială cel puțin față de această practică – avînd în vedere relatările britanice – se extinde destul de mult.

Este de la sine înțeles că reglementările consociaționale ar putea produce o tolerare similară, dacă puterea comunităților întrunite ar fi în echilibru perfect și dacă liderii uneia dintre ele ar fi puternic dedicați anumitor practici tradiționale. Totuși, un stat-națiune în care puterea este prin definiție distribuită inegal, nu ar tolera minorităților naționale sau religioase obiceiuri ca cel de mai sus. Și nici într-o societate de imigranți tolerarea nu ajunge la un astfel de nivel. Cazul mormonilor din Statele Unite sugerează că practici deviante ca poligamia nu sînt tolerate nici chiar atunci cînd au loc doar în interiorul sectei sau cînd implică „doar" viața domestică. În aceste două cazuri, statul garantează cetățenie egală tuturor membrilor săi – inclusiv văduvelor hinduse și soțiilor mormonilor – și aplică o singură lege. Nu există tribunale comunitare; întreaga țară este o singură jurisdicție în cadrul căreia funcționarii statului sînt obligați să oprească un sacrificiu în desfășurare, la fel cum sînt obligați să împiedice o încercare de sinucidere, dacă au într-adevăr posibilitatea. Iar dacă autosacrificarea este „asistată" în mod coercitiv, așa cum se întîmpla adesea, funcționarii trebuie să considere coerciția drept omor; nu există scuze religioase sau culturale.

Toate aceasta decurg din modelele de stat-națiune și de societate de imigranți, după cum le-am descris eu. Dar uneori realitatea rămîne în urmă – cum este cazul unei alte practici ritualice în care sînt implicate trupurile femeilor: mutilarea genitală sau mai neutru, clitoridectomie și infibulare. Aceste două operații sînt efectuate în număr mare în țările africane, de obicei pe fetițe sau femei tinere, și, deoarece nimeni nu a sugerat intervenția umanitară pentru a le pune capăt, putem spune că sînt tolerate în societatea internațională (tolerate la nivel de stat, în timp ce li se opun activ un număr de organizații ce activează în societatea civilă internațională). Acest gen de operații sînt efectuate și în comunitățile de imigranți africani din Europa și America de Nord. Au fost în mod specific interzise prin lege în Suedia, Elveția și Marea Britanie, deși nu s-a făcut nici un efort serios pentru aplicarea acestei interdicții. În Franța, statul-națiune clasic (care este acum, după cum am văzut, și o societate

[1] Sir Percival Griffiths, *The British Impact on India* (Londra, MacDonald, 1952) pp. 222, 224.

de imigranți), se spune că aproximativ 23.000 de fete erau în pericol la jumătatea anilor '80. Cît de multe dintre acestea au fost operate nu se știe. Dar au fost numeroase procese foarte mediatizate (sub incidența legii generale contra mutilării) împotriva femeilor care se operează și împotriva mamelor fetelor. Femeile au fost condamnate, dar pedepsele le-au fost ulterior suspendate. Practica este de fapt condamnată public (de pe la jumătatea anilor '90) dar în realitate este ea tolerată.[1]

Argumentul în favoarea tolerării este legat de „respectarea diversității culturale" – diversitate concepută, ca în modelul standard de stat-națiune, ca provenind din opțiunile membrilor stereotipici ai unei comunități culturale. Este și cazul unei cereri din 1989 împotriva incriminării a ceea ce francezii numesc „excizie": „A solicita o sentință penală împotriva unui obicei precum este circumcizia, care nu amenință ordinea republicană și care nu are de ce să nu fie atribuit sferei preferințelor private, ar demonstra o intoleranță care ar putea crea mai multă dramă umană decît se pretinde a se evita, semn al unei concepții despre democrație deosebit de îngustă."[2] Ca și în cazul autosacrificării, este important să prezentăm o descriere corectă: clitoridectomia și infibularea „pot fi comparate ... nu cu îndepărtarea prepuțului ci cu extirparea penisului"[3]; cum să ne mai închipuim că circumcizia, în această formă, poate fi tratată ca o problemă de opțiune personală? În orice caz, nu se poate vorbi despre o opțiune voluntară a fetițelor, iar statul francez, trebuie să ne gîndim, le datorează protecția legilor sale: unele dintre ele sînt cetățeni, iar majoritatea vor fi mame de cetățeni. Sînt, în orice caz, rezidenți ai Franței și viitori participanți la viața economică și socială a țării; și, deși pot rămîne prizonieri ai vieții din interiorul comunității imigranților, pot totodată să o și părăsească (acesta este avantajul să trăiești în Franța). Referitor la indivizi de acest fel, tolerarea, cu siguranță, n-ar trebui să se extindă la mutilarea rituală, după cum nu acoperă sinuciderea rituală. Diversitatea culturală dusă la extremă este

[1] Urmez relatarea lui Bronwyn Winter, „Women, the Law, and Cultural Relativism in France: The Case of Excision", *Signs*, 19 (vara 1994), 939-974.

[2] Citat în *ibid.*, p.951, dintr-o petiție întocmită de Martine Lefeuvre și publicată în 1989 de către Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales (MAUSS). Eu am revizuit traducerea.

[3] *Ibid.*, p. 957.

protejată împotriva intervenţiilor doar atunci cînd graniţele sînt mult mai ferm trasate decît sînt sau pot fi vreodată trasate în statele-naţiune sau în societăţile de imigranţi.[1]

În alte cazuri, în care valorile morale ale unei comunităţi mai mari – majoritatea naţională sau o coaliţie de minorităţi – nu sînt atît de direct contestate, scuza pentru diferenţa religioasă sau culturală (şi pentru „opţiunea privată") poate fi acceptată, diversitatea respectată, iar practicile de gen neobişnuite – tolerate. Este cazul minorităţilor de mici dimensiuni şi al celor sectare, cum sînt americanii amish sau hasidimii, cărora autorităţile de stat sînt dispuse uneori să le ofere (sau tribunalele să le medieze) diferite aranjamente de compromis – separarea pe sexe în autobuzele şcolare şi chiar în clase, de exemplu.

Dar astfel de concesii nu sînt oferite cu atîta uşurinţă grupurilor mai mari, mai puternice (şi mai ameninţătoare), nici chiar în cazuri minore – iar compromisurile acordate pot fi oricînd contestate de orice sectă sau membru al unui grup care-şi cere drepturile de cetăţean. Imaginaţi-vă că s-ar ajunge la o soluţie (necesară de altfel) care să permită fetelor musulmane din şcolile publice franceze să poarte pe cap basmalele lor tradiţionale.[2]

Acesta ar fi un compromis faţă de normele statului-naţiune, compromis ce ar recunoaşte dreptul comunităţilor de imigranţi la o sferă publică multiculturală (modestă). Tradiţiile laice ale educaţiei franceze ar continua să predomine în calendarul şi programa şcolară. Imaginaţi-vă acum că un număr oarecare de fete musulmane ar pretinde că sînt obligate de familiile lor să poarte basmalele şi că reglementarea de

---

[1] Trebuie să insist că argumentul meu nu are scopul de a cere incriminarea acestor practici drept criminale, ci doar de a cere o formă oarecare de intervenţie din partea statului pentru a le opri. Winter insistă mult pentru eforturi de a da altă formă proceselor de reproducţie culturală: educarea adulţilor, consultaţii medicale etc. (*ibid.*, pp. 966-972). Pentru un alt studiu de caz al cărui autor ajunge la concluzii similare, vezi Raphael Cohen-Almagor, „Female Circumcision and Murder for Family Honour Among Minorities in Israel", în Kirsten E. Schulze, Martin Stokes şi Colm Campbell, *Nationalism, Minorities and Diasporas: Identities and Rights in the Middle East* (Londra, I.B. Tauris, 1996), pp. 171-187.

[2] Vezi argumentul inovator enunţat de Anna Elisabetta Galleoti în „Citizenship and Equality: The Place for Toleration", în *Political Theory* 21 (noiembrie 1993), 585-605. Am beneficiat de conversaţii directe cu dr. Galleoti despre problemele tolerării în Europa contemporană.

compromis înlesneşte această coerciţie. Compromisul ar trebui să fie renegociat. În statul-naţiune şi în societatea de imigranţi, deşi nu şi în imperiul multinaţional, dreptul de a fi protejat împotriva constrîngerilor de acest fel (aşa cum, în mod mai clar, există protecţie împotriva constrîngerii mult mai aspre pentru clitoridectomie) ar putea avea prioritate asupra „valorilor familiei", religiei sau culturii minorităţii.

Acestea sînt probleme de o sensibilitate extraordinară. Subordonarea femeilor – manifestată prin izolare, acoperirea corpului sau mutilarea reală – nu are drept scop numai aplicarea drepturilor de proprietate patriarhală. Ea este importantă şi pentru continuitatea culturală şi religioasă, pentru care femeile sînt considerate a fi agenţii cei mai de încredere. Din punct de vedere istoric, bărbaţii au intrat în viaţa publică mai largă a armatelor, a tribunalelor, a adunărilor şi a pieţelor: ei sînt mereu agenţii potenţiali ai schimbării şi ai asimilării. Întocmai după cum cultura naţională este păstrată mai bine în mediul rural decît în cel urban, tot astfel este păstrată mai bine în mediul privat decît în cel public – ceea ce înseamnă, în cazurile obişnuite, printre femei mai degrabă decît printre bărbaţi. Tradiţia se transmite prin cîntecele de leagăn pe care le cîntă mamele, prin rugăciunile pe care ele le şoptesc, prin hainele pe care le fac, prin mîncărurile pe care le gătesc şi prin ritualurile şi obiceiurile domestice pe care le practică. Dacă femeile intră în sfera publică, cum se va mai face această transmitere? Tocmai pentru că şcoala este primul punct de intrare în viaţa publică, probleme ca purtarea basmalei tradiţionale în şcolile publice sînt atît de pătimaş dezbătute.

Aceasta este forma pe care o ia discuţia cînd religia sau cultura tradiţională se întîlneşte cu statul-naţiune sau cu societatea de imigranţi. „V-aţi angajat să toleraţi comunitatea noastră şi practicile sale", spun tradiţionaliştii. „Avînd în vedere acest angajament, nu ne puteţi refuza controlul asupra copiilor noştri (şi mai ales asupra fiicelor noastre) – dacă nu, înseamnă că nu ne toleraţi." Tolerarea implică dreptul la perpetuarea comunităţii. Dar acest drept, dacă el există, vine în conflict cu drepturile individuale ale cetăţenilor – care cîndva erau acordate doar bărbaţilor şi nu erau deci atît de periculoase, dar acum sînt extinse şi femeilor. Pare inevitabil ca drepturile individuale să cîştige, în ultimă instanţă, căci cetăţenia egală este normă de bază atît în statul-naţiune, cît şi în societatea de imigranţi. Perpetuarea comunităţii va fi atunci mai

puțin sigură sau, cel puțin, va fi realizată prin procese ce vor produce rezultate mai puțin uniforme. Tradiționaliștii vor trebui să învețe o tolerare a lor – pentru versiuni diferite ale propriei culturi sau religii. Dar înainte ca această lecție să fie învățată, ne putem aștepta la o serie lungă de reacții „fundamentaliste" centrate, cel mai adesea, pe problema genului.

Confruntările pe tema avortului din Statele Unite, din zilele noastre, sugerează caracterul acestor politici reacționare. Pentru fundamentaliști, problema morală este dacă societatea va tolera omorîrea fătului încă în pîntece. Dar problema politică, pentru ambele părți, are un alt punct central: cine va controla terenurile reproducerii? Pîntecele este doar primul dintre ele; căminul și școala urmează și sînt deja în dispută, după cum am văzut. Ce diferențe culturale vor mai fi de tolerat odată ce aceste dispute se vor rezolva (după cum, în cele din urmă, se va întîmpla) în favoarea autonomiei femeii și a egalității genurilor? Dacă tradiționaliștii au dreptate, nu va mai rămîne nimic. Dar este puțin probabil să aibă dreptate. Egalitatea genurilor va lua forme diferite în timpuri și spații diferite și chiar în același timp și în același spațiu, între diferite grupuri de oameni, iar unele dintre aceste forme se vor dovedi a corespunde unor diferențe culturale. Se poate chiar întîmpla ca bărbații să joace un rol mai mare în susținerea și reproducerea culturilor cărora le acordă valoare.

Religia

Majoritatea oamenilor din Statele Unite, și în general din vest, cred că tolerarea religioasă este ușoară. Ei citesc despre războaiele religioase din vecinătatea lor (din Irlanda și din Bosnia) sau de departe (din Orientul Mijlociu sau din Asia de Sud-Est) fără să le poată înțelege. Religia din acele locuri este contaminată probabil cu etnicitate sau naționalism, sau îmbracă forme extreme, fanatice și deci (după cum înțelegem noi lucrurile) neobișnuite. Căci, nu am dovedit noi că libertatea cultului, asocierea voluntară și neutralitatea politică lucrează împreună pentru a reduce riscurile diferențelor religioase? Nu încurajează aceste principii ale pluralismului american îngăduința reciprocă și nu duc ele la o coexistență fericită? Noi permitem indivizilor să creadă

ceea ce vor să creadă, să se adune liber cu cei de aceeaşi credinţă, să meargă la biserica pe care o preferă – sau să nu creadă ceea ce nu vor să creadă, să nu meargă la biserică etc. Ce-şi mai poate dori cineva? Nu este acesta modelul unui regim de tolerare?

Există, desigur, şi alte regimuri reale sau posibile: sistemul *millet* a fost organizat în mod specific pentru comunităţi religioase, iar consociaţiile întrunesc, în mod obişnuit, grupuri diferite din punct de vedere religios sau etnic. Dar tolerarea credincioşilor individuali, cum a fost ea realizată pentru prima dată în Anglia secolului al XVII-lea şi apoi dusă peste Atlantic, este modelul dominant astăzi. De aceea, este necesar să analizăm îndeaproape unele dintre complicaţiile sale. Doresc să iau în consideraţie două probleme de importanţă istorică şi contemporană: mai întîi, persistenţa la marginile statelor-naţiune moderne şi ale societăţilor de imigranţi a unor grupuri religioase care cer recunoaştere pentru grupul însuşi şi nu pentru membrii săi individuali şi, în al doilea rînd, persistenţa unor solicitări de toleranţă şi intoleranţă „religioasă" care depăşesc problemele asocierii şi credinţei şi se extind la o mare varietate de alte practici sociale.

Una dintre cauzele pentru care tolerarea funcţionează atît de uşor în ţări ca Statele Unite este aceea că bisericile şi congregaţiile pe care indivizii le formează sînt foarte asemănătoare între ele, oricare ar fi disputele lor teologice. În secolul al XVII-lea tolerarea a însemnat în primul rînd o acceptare reciprocă a protestanţilor. Iar în Statele Unite, după efortul iniţial de a înfiinţa o „comunitate sfîntă" în Massachusetts, regimul de tolerare în continuă extindere a început să facă grupurile pe care le includea să semene tot mai mult cu cele protestante. Catolicii şi evreii americani au ajuns treptat să arate tot mai puţin ca evreii şi catolicii din alte ţări: controlul comunităţii a slăbit, clericii vorbeau cu mai puţină autoritate, indivizii şi-au exprimat independenţa religioasă, s-au îndepărtat de comunitate şi au contractat căsătorii mixte. Tendinţele de scindare bine cunoscute încă din primele zile ale Reformei au devenit o caracteristică generală a vieţii religioase americane. Tolerarea a îngăduit diferenţa, dar a şi promovat printre diferitele grupuri o acceptare a modelului protestant care a făcut coexistenţa mai uşoară decît ar fi putut fi în alte condiţii.

Totuşi unele grupuri s-au opus – sectele protestante hotărîte să evite disidenţele, precum şi facţiunile „ortodoxe" din cadrul comunităţilor religioase tradiţionale. Voi continua să mă refer la exemplele menţionate anterior: amishii şi hasidimii americani. Regimul de tolerare i-a acceptat şi pe aceştia, deşi doar marginalizaţi. Le-a permis izolarea şi a făcut un compromis cu ei privind problema critică a şcolarizării publice. Amishilor, de exemplu, li s-a permis mult timp să-şi educe copiii acasă; cînd li s-a cerut, în cele din urmă, mai întîi de către statul Pennsylvania şi apoi de către Curtea Supremă (cu referire la un caz din Wisconsin), să-şi trimită copiii la şcolile publice, li s-a permis să-i retragă la o vîrstă mai mică decît cea stipulată în lege.[1] În principiu, ceea ce a fost tolerat nu era decît o serie de opţiuni individuale, făcute în generaţii succesive, de a se alătura congregaţiilor amishe şi de a se ruga în manieră amishă. În practică, obiectul real al tolerării l-au constituit comunitatea amishă în întregul său şi controlul coercitiv al acesteia asupra propriilor copii (care a fost doar parţial atenuat prin şcolarizarea publică). De dragul acestui tip de tolerare se permite copiilor amishi să primească o educaţie mai redusă în probleme cetăţeneşti decît este impusă copiilor americani în general. Această înţelegere este parţial justificată de marginalitatea amishilor şi parţial de acceptarea de către ei a acestei marginalităţii: angajamentul lor profund de a nu trăi nicăieri altundeva decît la marginile societăţii americane şi de a nu căuta nici o altă influenţă în afara lor. Alte secte religioase marginale similare au menţinut un control asemănător asupra copiilor lor, în mare parte necontestat de către statul liberal.

Cea mai interesantă caracteristică a tolerării americane timpurii a fost scutirea de serviciul militar a unor secte protestante bine cunoscute pentru convingerile lor pacifiste.[2] Astăzi refuzul din motive de conştiinţă constituie un drept individual, deşi semnul conştiinţei pe care autorităţile politice sînt cel mai dispuse să-l recunoască este apartenenţa la sectele

[1] Pentru un argument puternic (care mie mi se pare prea puternic) împotriva acestei reglementări de compromis, vezi Ian Shapiro, *Democracy's Place* (Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1996) cap.6: „Democratic Autonomy and Religious Freedom: A Critique of *Wisconsin v. Roder*" (scris împreună cu Richard Arneson); vezi şi Amy Gutmann, „Civil Education and Social Diversity", *Ethics* 105 (aprilie 1995), 557-579.

[2] Vezi culegerea de texte, discursuri şi broşuri în Lillian Schlissel (ed.), *Conscience in America* (New York, E.P. Dutton, 1968).

respective. La origine totuşi, refuzul de a face armata a fost de fapt un drept al grupului. Într-adevăr, opţiunile de conştiinţă privind o gamă largă de probleme sociale – refuzul de a depune jurămînt, de a face parte din jurii, refuzul învăţămîntului public, al taxelor, preferinţa pentru căsătorii poligame, pentru sacrificări de animale, folosirea rituală a drogurilor etc. – obţin legitimitatea pe care o au, chiar şi astăzi, pentru că sînt practici religioase, caracteristici ale unui mod de viaţă colectiv. Aceste practici nu ar avea nici o legitimitate dacă ar fi efectuate pe bază pur individuală, chiar dacă indivizii ar insista că perceperea a ceea ce ei trebuie să facă, sau să nu facă, ar fi cunoaştere-comună (con-ştiinţă) împărtăşită de fiecare dintre ei cu Divinitatea sa.

Practicile şi interdicţiile religioase ale minorităţii, în afară de asociere şi rugăciune, sînt sau nu tolerate în funcţie de vizibilitatea sau notorietatea lor, precum şi de gradul de ofensă pe care îl provoacă majorităţii. O mare varietate de îngăduinţe practice sînt acordate atît în statele-naţiune cît şi în societăţile de imigranţi. Bărbaţi şi femei care spun autorităţilor că religia lor le cere să facă una şi alta ar putea foarte bine să primească aprobare pentru acestea, chiar dacă nu mai este nimeni altcineva ca ei, şi mai ales dacă le fac în linişte. Şi acei lideri care raportează autorităţilor statului că puterea lor coercitivă este necesară pentru supravieţuirea comunităţii pot foarte bine să primească aprobare să-şi exercite acea putere, dacă se supun cîtorva restricţii liberale. Dar presiunea este constantă, chiar dacă numai intermitentă, în direcţia modelului individualist: comunitatea concepută ca o adunare liberă – intrarea şi ieşirea este liberă, cu pretenţii şi capacitate reduse de a modela viaţa de fiecare zi a participanţilor.

În acelaşi timp, acest tip de regim de tolerare este supus astăzi, în Statele Unite, unor presiuni din partea grupurilor majorităţii creştine, care nu sînt nemulţumite de libertatea de asociere sau de libertatea cultelor, dar care se tem să nu piardă controlul social. Ele sînt dispuse să tolereze religiile minorităţilor (sînt deci apărători ai libertăţii religioase), dar nu tolerează deloc libertatea personală în afara caselor de rugăciuni. Dacă scopul comunităţilor sectare este de a controla comportamentul propriilor lor oameni, membrii cei mai extremişti ai majorităţilor religioase doresc să controleze comportamentul tuturor – în numele unei presupuse tradiţii comune (iudeo-creştine, să zicem), al „valorilor

familiei" sau al propriilor lor certitudini despre ce este corect sau greşit. Acesta este, desigur, un exemplu de intoleranţă religioasă. Este totuşi un semn de succes parţial al regimului de tolerare, că antagonismul nu este îndreptat împotriva anumitor religii minoritare, ci mai degrabă împotriva ambianţei de libertate pe care o creează regimul în întregul său.

Fără îndoială că tolerarea înfloreşte în această ambianţă – şi atinge chiar forma pe care am descris-o ca fiind cea mai intensă – dar tolerarea religioasă, cel puţin, nu depinde de aceasta. Importantele restricţii asupra libertăţii personale, cum ar fi interzicerea avorturilor, cenzurarea cărţilor şi a revistelor (sau a textelor în spaţiul cibernetic), discriminarea împotriva homosexualilor, excluderea femeilor din anumite ocupaţii etc., chiar dacă sînt rezultate ale intoleranţei religioase, sînt total compatibile cu tolerarea religioasă – adică, cu existenţa mai multor biserici şi congregaţii diferite ai căror membri se roagă liber în mai multe feluri diferite. Contradicţia nu este între tolerare şi restricţie; ea se află înrădăcinată în însăşi ideea de tolerare religioasă, pentru că, de fapt, toate religiile tolerate au tendinţa să restrîngă libertatea individuală, ceea ce, pentru liberali cel puţin, este fundamental. Majoritatea religiilor sînt organizate pentru a controla comportamentul oamenilor. Cînd le cerem să renunţe la acest scop sau să renunţe la mijloacele de realizare ale acestuia, le cerem o transformare al cărei produs final nu-l putem încă descrie.

Desigur, comunităţi în totalitate libere din punct de vedere religios există deja, dar ele nu par satisfăcătoare tuturor credincioşilor, nici măcar unei majorităţi. Aceasta este cauza recurenţei religiozităţii sectare şi cultice precum şi a teologiilor fundamentaliste, care contestă regimul de tolerare predominant. Să presupunem că sînt depăşite contestaţiile (aceeaşi presupunere am făcut-o şi în secţiunile anterioare); ce urmează apoi? Care va fi puterea de rezistenţă şi forţa organizaţională a unei credinţe pur voluntare?

Educaţia

Şcolile au tot apărut în acest eseu – în mod deosebit în discuţia pe tema genului şi a reproducerii culturale. Dar există o întrebare importantă pe care trebuie să o abordez aici (şi din nou în secţiunea privind religia

civilă) şi care se referă la perpetuarea regimului de tolerare însuşi. Nu trebuie regimul să-i înveţe pe toţi copiii, oricărui grup ar aparţine, valoarea propriilor sale reglementări constituţionale şi virtuţile fondatorilor săi, ale eroilor şi ale liderilor săi actuali? Şi nu va interfera sau cel puţin nu va concura această învăţătură, care are un caracter mai mult sau mai puţin unitar, cu socializarea copiilor în diferitele comunităţi culturale? Răspunsul este, desigur, afirmativ în ambele cazuri. Toate regimurile interne trebuie să predea în şcoli valorile şi virtuţile proprii, iar această predare este, desigur, într-o concurenţă cu tot ceea ce sînt învăţaţi copiii de către părinţii lor sau în propriile lor comunităţi. Dar competiţia poate fi o lecţie utilă despre dificultăţile tolerării reciproce. Învăţămîntul de stat trebuie să tolereze, să spunem, instruirea religioasă în afara şcolilor sale, iar profesorii de religie trebuie să tolereze instruirea organizată de stat în probleme de drepturi cetăţeneşti, istorie politică, ştiinţe naturale şi alte obiecte laice. Copiii vor învăţa, probabil, ceva despre modul cum funcţionează tolerarea în practică şi – atunci cînd creaţioniştii contestă învăţăturile biologiei, de exemplu – ceva despre inevitabilele ei tensiuni.

Imperiile multinaţionale solicită cel mai puţin procesul educaţional. Istoria lor politică, care constă mai mult din războaie şi cuceriri, nu prea poate să inspire sentimente de loialitate la popoarele cucerite, aşa că e mai bine să fie omisă din programa şcolară (ea apare cu siguranţă în povestirile comunităţilor, despre eroism şi înfrîngere). Cel mai adesea este predată loialitatea faţă de împărat, înfăţişat ca împărat al tuturor popoarelor sale. Împăratul, mai mult decît imperiul, este în centrul educaţiei oficiale, căci imperiul are adesea un caracter clar naţional, în timp ce liderii individuali pot cel puţin să se ridice deasupra originii lor naţionale. Este adevărat că uneori ei îşi doresc o transcendenţă radicală, o zeificare, ceea ce îi eliberează de orice identitate particulară. Dar este totuşi un exemplu de intoleranţă religioasă ca împăratul zeificat să ceară să fie venerat, idolatrizat de către supuşii săi – ca acei conducători romani care au încercat să-şi aducă statuile în templul din Ierusalim. Şcoala este un loc mai bun de cunoaştere a imaginii imperiale, care poate privi de sus cu blîndeţe asupra copiilor care studiază orice, în orice limbă, sub patronajul oricărei autorităţi locale sau comunale.

Consociațiile pot și ele preda o programă minimalistă, una care este centrată pe o istorie adesea „însănătoșită" a coexistenței și cooperării în comunitate și pe instituțiile prin care acestea se realizează. Cu cît a durat mai mult coexistența, cu atît este mai probabil ca identitatea politică comună să fi dobîndit un conținut cultural propriu – așa cum s-a întîmplat cu identitatea elvețiană – și să fi devenit total competitivă cu identitățile diferitelor comunități. Totuși, ceea ce se predă, în principiu cel puțin, este o istorie politică în care aceste comunități au un loc recunoscut și egal.

Desigur, situația este foarte diferită în statele-națiune cu minorități naționale în care o comunitate este privilegiată față de toate celelalte. Acest tip de regim este mult mai centralizat decît imperiile și consociațiile și astfel are o mai mare nevoie (mai ales dacă este organizat democratic) de cetățeni – bărbați și femei loiali, devotați, competenți și familiarizați cu stilul națiunii dominante. Școlile de stat își vor propune să formeze astfel de cetățeni. Astfel, arabii din Franța, de exemplu, vor fi învățați să fie loiali statului francez, devotați politicii franceze, competenți în practicile și modalitățile expresive ale culturii politice franceze și cunoscători ai istoriei politice și ai structurilor instituționale franceze. În mare, părinții și copiii arabi se pare că acceptă aceste obiective educaționale: ei au căutat să-și afirme, după cum am văzut, apartenența lor arabă și musulmană doar prin simbolismul vestimentar, nu prin modificarea programei școlare. Sînt, sau par a fi, mulțumiți să-și susțină cultura proprie în școli particulare, în cadrul religios sau acasă. Dar cetățenia franceză este o problemă importantă, cu o rezonanță ce depășește sfera politică. Puterea sa de integrare și asimilare a fost demonstrată în timp și ar putea părea multor părinți, dacă nu copiilor, ca o amenințare culturală. Cu cît mai multe țări ca Franța devin (asemănătoare) societăți de imigranți, cu atît această amenințare va întîmpina mai multă opoziție.

Ce formă poate lua această opoziție se poate vedea din disputele asupra programei analitice într-o societate de imigranți ca Statele Unite. Aici copiii sînt învățați că ei sînt cetățeni individuali ai unei societăți pluraliste și tolerante – în care ceea ce este tolerat este propria lor alegere privind identitatea și apartenența culturală. Desigur, majoritatea dintre ei sînt deja identificați din cauza „alegerilor" părinților lor sau, ca în cazul

identităților rasiale, din cauza localizării lor într-un anume sistem social de diferențiere. Dar ei au dreptul, ca americani, să aibă și alte opțiuni și li se cere să tolereze identitățile existente, precum și opțiunile viitoare ale semenilor lor. Această libertate și această tolerare constituie ceea ce se poate numi liberalismul american.

Școlile îi învață pe copiii din toate grupurile etnice, religioase și rasiale americane să fie liberali în acest sens și astfel să fie americani – într-un mod asemănător celui în care copiii din școlile franceze sînt învățați să fie republicani și deci francezi. Dar liberalismul american este neutru din punct de vedere cultural într-un mod în care republicanismul francez nu poate fi. Această diferență pare să corespundă celor două doctrine politice: republicanismul, după cum a susținut Rousseau, necesită o puternică bază culturală pentru a menține nivelul înalt de participare a cetățenilor; liberalismul, care este mai puțin solicitant, lasă mai mult loc vieții private și diversității culturale. Aceste diferențe pot fi însă ușor exagerate.[1] Liberalismul este și o cultură politică substanțială care-și are originea, cel puțin, în istoria protestantă și engleză. Recunoașterea faptului că școlile americane reflectă de fapt această istorie și că nu prea pot fi neutre în această privință a făcut să apară unele grupuri neprotestante și neenglezești care să ceară o educație multiculturală – nu neapărat excluderea narațiunii liberale din programa școlară, ci adăugarea altora.

Se spune mereu și pe drept cuvînt că punctul de vedere multiculturalist este de a preda elevilor despre cultura tuturor, de a aduce pluralismul societății de imigranți în sălile de clasă. Pe cînd prima versiune a neutralității, care era concepută, sau greșit concepută, ca sustragere culturală, avea drept scop să-i facă, pe toți copiii, pur și simplu americani (cît mai asemănători protestanților englezi), multiculturalismul are drept scop să-i recunoască drept americanii juxtapuși ce sînt și să-i facă să înțeleagă și să-și admire propria diversitate. Nu există nici un motiv să credem că această înțelegere și admirație se află în contradicție cu cerințele cetățeniei liberale – deși este important să accentuăm din nou că cetățenia liberală este mai relaxată decît cea a unui stat-națiune republican.

[1] Pentru o relatare substanțială și convingătoare a cerințelor educaționale ale democrației liberale, vezi Amy Gutmann, *Democratic Education* (Princeton, N.J., Princeton University Press, 1987).

Dar multiculturalismul este uneori şi un program mai deosebit, unul care are drept scop folosirea şcolilor de stat pentru a întări identităţi ameninţate sau devalorizate. Problema nu este să-i înveţi pe alţi copii ce înseamnă să fii diferit într-un anume fel, ci să-i înveţi pe copiii care ar trebui să fie diferiţi cum să fie diferiţi în mod corect. Aşa că programul este neliberal, cel puţin în sensul că întăreşte identităţi stabile sau presupuse şi nu are de-a face cu reciprocitatea sau opţiunile individuale. Implică probabil şi anumite forme de separare educaţională, ca în teoria şi practica afrocentrismului, care este o modalitate de a le oferi copiilor negri din şcolile de stat ceea ce biserica le oferă copiilor catolici din şcolile private. Acum pluralismul există doar în sistemul luat ca un tot, nu în viaţa oricărui copil, iar statul trebuie să intervină pentru a obliga diferitele şcoli să predea, pe lîngă ceea ce predau, şi valorile liberalismului american. Exemplul catolic sugerează că o societate de imigranţi poate să se împace cu aceste reglementări, cel puţin atîta timp cît copiii de şcoală sînt amestecaţi în sălile de clasă. Dacă politica liberală poate fi susţinută în cazul în care toţi copiii ar primi o oarecare variantă („propria" lor variantă), în genul unei educaţii parohiale catolice sau afrocentriste, este greu de crezut. Succesul ar depinde atunci de efectele educaţiei în afara şcolii: experienţa de fiecare zi a comunicării în masă, munca şi activitatea politică.

Religia civilă

Gîndiţi-vă la ceea ce se învaţă în şcolile de stat despre valorile şi virtuţile statului însuşi ca revelaţie seculară a „religiei civile" (termenul este al lui Rousseau).[1] Cu excepţia cazului împăraţilor zeificaţi, această revelaţie este religioasă mai mult prin analogie, dar analogia merită urmată. Aşa cum o arată foarte clar exemplul şcolii, este vorba despre o „religie" care nu poate fi separată de stat: este crezul adevărat al statului, crucial pentru perpetuarea şi stabilitatea sa în timp. Religia civilă constă

[1] *Contractul social*, Cartea 4, cap. 8; aplicarea acestui termen la practicile religiei civile contemporane este opera lui Robert Bellah, vezi *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial* (New York, Seabury, 1975).

din setul complet al doctrinelor politice, al naraţiunilor istorice, al personalităţilor exemplare, al ocaziilor festive şi al ritualurilor memoriale prin care statul se fixează în minţile membrilor săi, în mod deosebit ale celor mai tineri sau mai noi. Cum poate exista mai mult decît un singur astfel de set pentru fiecare stat? Cu siguranţă că religiile civile se pot tolera una pe alta într-o societate internaţională, dar nu şi într-un regim intern unic.

De fapt, adesea religia civilă favorizează intoleranţa în societatea internaţională, prin încurajarea mîndriei locale cu privire la viaţa dintr-o anumită parte a frontierei şi suspiciunea sau anxietatea privind viaţa de cealaltă parte. Efectele sale interne, prin contrast, pot fi benigne, deoarece oferă fiecăruia (din această parte a frontierei) o identitate de bază comună şi astfel face diferenţierea ulterioară mai puţin ameninţătoare. Desigur că religia civilă, ca şi învăţămîntul de stat, intră uneori în competiţie cu calitatea de membru al unui grup: este cazul republicanilor şi catolicilor francezi în secolul al XIX-lea sau al republicanilor şi musulmanilor de astăzi. Dar cum de obicei religiile de stat nu au nici o teologie, ele pot fi îngăduitoare faţă de diferenţe, chiar, sau în mod special, faţă de cele religioase. Cu toate conflictele istorice specifice anilor revoluţionari, nu există deci nici un un motiv pentru care un credincios catolic să nu poată fi şi un republican devotat.

Tolerarea va funcţiona probabil mai bine atunci cînd religia civilă seamănă cel mai puţin cu o ... religie. Dacă Robespierre, de exemplu, ar fi reuşit să impună politicii republicane un deism foarte elaborat, el ar fi putut să creeze o barieră permanentă între republicani şi catolici (şi musulmani, şi evrei). Dar nereuşita lui este emblematică; crezurile politice preiau pe riscul lor bagajele credinţei religioase, în sensul propriu al termenului. S-ar putea spune acelaşi lucru şi despre bagajul credinţei antireligioase autentice. Ateismul militant a făcut regimurile comuniste din Europa de Est tot atît de intolerante cum le-ar fi făcut oricare altă ortodoxie – şi, ca urmare, slabe politic: nu au fost în stare să încorporeze pe foarte mulţi dintre propriii lor cetăţenii. Majoritatea religiilor civile, cu înţelepciune, se mulţumesc cu o religiozitate vagă, neelaborată, flexibilă, una care este mai mult o chestiune de poveşti şi sărbători decît de credinţe ferme şi precise.

Desigur, se poate ca tocmai faţă de această flexibilitate grupurile religioase mai stricte să obiecteze, temîndu-se că-i vor face pe copiii lor

toleranți față de erorile religioase sau necredința seculară. Este greu de știut cum să răspunzi la anxietăți de acest fel; se poate spera ele să fie îndreptățite și ca școlile publice și poveștile și sărbătorile religiei civile să aibă exact efectele de care se tem părinții ce aderă la regulile mai stricte. Părinții au libertatea să-și retragă copiii din școlile publice și să evite religia civilă printr-o formă oarecare de izolare sectară. Dar nu are sens să susținem că respectul pentru diversitate împiedică o societate de imigranți ca Statele Unite să predea în școli respectul pentru diversitate. A spune povești despre istoria diversității și a sărbători marile ei evenimente este, desigur, o formă legitimă a acestei educații liberale.[1]

În statele-națiune, poveștile și sărbătorile vor fi de un tip diferit: ele vor fi produse de către națiunea majoritară și vor preamări valorile și experiențele istorice ale acesteia. În felul acesta, religia civilă face posibile mai multe diferențieri în cadrul majorității – pe linie religioasă, regională și de clasă – dar nu oferă nici o punte de legătură spre grupurile minoritare. În schimb, stabilește standardul pentru asimilarea individului: sugerează, de exemplu, că pentru a deveni francez trebuie să fii în stare să-ți imaginezi că strămoșii tăi au asaltat Bastilia sau, cel puțin, că ar fi făcut acest lucru dacă ar fi fost în Paris în acel timp. Dar o minoritate națională cu o religie civilă proprie poate fi totuși tolerată, atîta timp cît își celebrează ceremoniile în particular, iar membrii săi pot deveni cetățeni, pot învăța aspectele culturii politice franceze, fără să facă vreo incursiune imaginară în calitatea de francez.

Identitatea comună cultivată de către religia civilă este deosebit de importantă în societățile de imigranți în care identitățile sînt, altfel, atît de diverse. În imperiile multinaționale identitățile sînt și mai diverse, dar

[1] Pentru un punct de vedere diferit asupra obiecțiilor fundamentaliste privind educația liberală, vezi Nomi Maya Stolzenberg, „«He Drew a Circle That Shut Me Out»: Assimilation, Indoctrination, and the Paradox of Liberal Education", *Harvard Law Review* 106 (1993), 581-667. Paradoxul este destul de real și totuși probabil că părinții, despre care scrie Stolzenberg cu atîta înțelegere, creștini fundamentaliști, exagerează efectele școlilor publice asupra copiilor lor. Obiecții de conștiință ale unor astfel de părinți și ale copiilor lor ar putea fi totuși admise într-o societate liberală: vezi recenzia lui Sanford Levinson la cartea lui Stephen Carter *Culture of Disbelief*, în *Michigan Law Review* 92, nr.6 (mai 1994), 1873-1892.

acolo, în afară de personalitatea unificatoare a împăratului şi de supunerea obişnuită pe care acesta o pretinde, simbolurile comune sînt mai puţin importante. Societăţile de imigranţi contemporane sînt şi state democratice, ele depinzînd, în ce priveşte sănătatea lor politică, cel puţin într-o măsură oarecare, de angajamentul şi activismul cetăţenilor lor. Dar pentru ca religia civilă locală să întărească aceste calităţi şi să le celebreze, ea trebuie să accepte nu numai alte religii, dar şi alte religii civile. Protagoniştii săi cei mai entuziaşti vor dori, desigur, să le înlocuiască pe celelalte: acesta a fost de exemplu, scopul campaniei de americanizare de la începutul secolului al XX-lea. Şi poate, într-adevăr, acesta va fi efectul pe termen lung al experienţei americane. Poate că fiecare societate de imigranţi este un stat-naţiune în formare, iar religia civilă este unul dintre instrumentele acestei transformări. O campanie în numele său este totuşi un act de intoleranţă, un act care poate provoca rezistenţă şi care poate multiplica diviziunile între (şi în interiorul) diferitelor grupuri.

În orice caz, se pare că o religie civilă ca americanismul se împacă foarte bine cu ceea ce am putea numi practici alternative în planul religiei civile printre propriii săi membrii. Poveştile şi festivităţile care au loc, să zicem, de Ziua Recunoştinţei, de Ziua Eroilor şi de 4 Iulie pot coexista în viaţa obişnuită a americanilor-irlandezi, a afro-americanilor sau a americanilor-evrei cu poveşti şi festivităţi foarte diferite. Aici diferenţa nu înseamnă contradicţie. Credinţele ajung în opoziţie mult mai repede decît poveştile, iar o sărbătoare nu neagă, nu anulează şi nu respinge o alta. Este mai uşor să urmărim sărbătorile particulare ale comunităţilor sau familiilor concetăţenilor noştri dacă ştim că ei vor sărbători şi alături de noi, în public, cu alte ocazii. Aşadar, religia civilă facilitează tolerarea diferenţelor parţiale – sau ne încurajează să considerăm diferenţele ca fiind doar parţiale. Sîntem americani, dar sîntem şi altceva şi sîntem în siguranţă în această calitate de altceva, în măsura în care sîntem americani.

Fără îndoială că există, sau ar putea exista, religii civile minoritare, elaborate ideologic sau tehnic, care contrazic valorile americane, dar acestea nu au fost foarte evidente în viaţa publică americană. De

asemenea, nu este greu să ne imaginăm un americanism mai intolerant, unul, de exemplu, definit în termeni creştini, unul legat exclusiv, chiar rasial, de originile sale europene sau care să aibă un conţinut politic restrîns. Americanisme de acest fel au existat în trecut (de unde noţiunea de „activităţi neamericane" folosită de dreapta anticomunistă în anii '30) şi continuă să existe, dar nici unul nu constituie versiunea dominantă în momentul de faţă. Societatea americană este o colecţie de indivizi cu identităţi multiple, parţiale, nu numai în principiu dar şi în realitate. Religiile au implicat, desigur, negări ale acestei realităţi, iar religiile civile pot încerca o negare similară. S-ar putea chiar să fie adevărat că modelul diferenţei din Statele Unite şi din alte societăţi ale imigranţilor este instabil şi nepermanent. Chiar şi aşa, *Kulturkampf* împotriva diferenţelor nu este cel mai bun răspuns la această situaţie. Religia civilă poate să reuşească mai degrabă prin acceptarea decît prin respingerea identităţilor multiple ale bărbaţilor şi ale femeilor pe care doreşte să-i angreneze. Obiectivul său este, de fapt, nu o convertire pe scară largă, ci doar o socializare politică.

Tolerarea intolerantului

Ar trebui să-l tolerăm pe cel intolerant? Această întrebare este adesea prezentată ca problema centrală şi cea mai dificilă a teoriei tolerării. Dar nu poate fi corect, căci majoritatea grupurilor care sînt tolerate în toate cele patru tipuri de regimuri interne sînt de fapt intolerante. Există „alţii" despre care ei nu sînt nici entuziaşti şi nici curioşi, ale căror drepturi ei nu le recunosc – faţă de a căror existenţă ei nu sînt nici indiferenţi nici resemnaţi. În imperiile multiculturale, diferitele „naţiuni" sînt probabil resemnate temporar; se complac să coexiste sub domnia imperială. Dar dacă ar trebui să se conducă ele însele, nu ar avea nici un motiv de resemnare, iar unele ar încerca, cu siguranţă, să pună capăt într-un fel sau altul vechii coexistenţe. Acesta ar putea fi un bun motiv pentru a li se refuza puterea politică, dar nu este

cîtuşi de puţin un motiv de a li se refuza tolerarea în imperiu. Cazul este similar în consociaţii, unde întreaga problemă a reglementărilor constituţionale este de a restrînge posibila intoleranţă a comunităţilor asociate.

În mod similar, minorităţile din statele-naţiune şi din societăţile de imigranţi sînt şi trebuie să fie tolerate, chiar dacă se ştie că conaţionalii sau coreligionarii lor la putere în alte ţări sînt intoleranţi în mod sălbatic. Aceleaşi minorităţi nu pot practica intoleranţa aici (în Franţa, să spunem, sau în America), adică nu pot să-şi hărţuiască vecinii sau să-i persecute ori să-i reprime pe indivizii eretici sau devianţi din mijlocul lor. Dar ei sînt liberi să-i excomunice şi să-i ostracizeze pe devianţi şi pe eretici şi sînt la fel de liberi să creadă şi să spună că astfel de oameni vor fi damnaţi pe vecie şi că nu vor avea un loc în lumea de apoi – sau că oricare grup dintre concetăţenii lor trăiesc o viaţă pe care Dumnezeu o respinge sau care este total incompatibilă cu prosperitatea umană. Într-adevăr, multe dintre sectele protestante, pentru care a fost organizat la început regimul modern de tolerare, şi care l-au făcut să funcţioneze, au crezut şi au spus astfel de lucruri.

Motivul separării bisericii de stat în regimurile moderne este acela de a nu da putere politică nici unei autorităţi religioase, şi se bazează pe realitatea obiectivă că toate sînt, cel puţin potenţial, intolerante. Dacă această negare este eficientă, s-ar putea ca religiile să înveţe tolerarea; mai degrabă însă vor învăţa să trăiască de parcă ar avea această virtute. În mod evident, mult mai mulţi credincioşi obişnuiţi au această virtute, mai ales în societăţile de imigranţi unde sînt foarte frecvente întîlnirile zilnice cu „ceilalţi", atît din interior cît şi din exterior. Dar şi aceşti oameni au nevoie de separare, iar ei doresc să susţină această separare, în mod politic, ca pe o cale de a se proteja pe ei şi pe toţi ceilalţi împotriva fanatismului posibil al coreligionarilor lor. Aceeaşi posibilitate de fanatism există şi printre activiştii şi militanţii etniilor (în societăţile de imigranţi), aşa că şi etnicitatea trebuie separată de stat, din exact aceleaşi motive.

Democraţia mai necesită încă o separare, una care nu este bine înţeleasă: aceea a politicii însăşi faţă de stat. Partidele politice se luptă

pentru putere şi pentru aplicarea unui program care este constituit, să spunem, după o ideologie. Dar partidul învingător, chiar dacă-şi transformă ideologia într-un set de legi, nu o poate transforma în crezul oficial al religiei civile, nu poate transforma ziua ascensiunii sale la putere în sărbătoare naţională, nu poate insista ca istoria partidului să fie obiect de studiu obligatoriu în şcolile publice sau să folosească puterea de stat pentru a interzice publicaţiile sau adunările altor partide.[1] Aceste lucruri se întîmplă în regimurile totalitare şi este exact cazul cînd prin politică se instituie o singură biserică monolitică. Religiile care speră să devină oficiale şi partidele care visează la controlul total pot fi tolerate atît în statele-naţiune liberal democratice, cît şi în societăţile de imigranţi – şi de obicei sînt tolerate. Dar (după cum am sugerat la începutul acestui eseu) ele pot fi împiedicate să ia puterea în stat şi chiar să participe la competiţia pentru aceasta.[2] Separare înseamnă în cazul lor o restrîngere la societatea civilă: pot să predice, să scrie şi să se întîlnească; li se permite doar o existenţă sectară.

[1] Proclamarea Zilei Muncii ca o sărbătoare publică în Statele Unite ne oferă un exemplu interesant de ce se poate şi nu se poate (sau ar trebui sau nu) să fie făcut. 1 Mai a fost sărbătoarea mişcării muncitoreşti şi a diferitelor partide şi secte asociate acestei mişcări; avea un înţeles politic specific şi restrictiv care probabil o făcea nepotrivită pentru a fi respectată pe plan naţional. Noua denumire şi dată a sărbătorii a deschis calea pentru o sărbătorire nespecifică şi neideologică, nu atît a mişcării muncitoreşti cît a bărbaţilor şi a femeilor în sine.

[2] Cf. argumentul lui Herbert Marcuse pentru limite mult mai radicale: „retragerea tolerării înaintea faptei, în momentul comunicării prin cuvinte, tipar şi imagine" („Repressive Tolerance", în Robert Paul Wolff, Barrington Moore, Jr. şi Herbert Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance* [Boston, Beacon, 1965], p. 109). Argumentul lui Marcuse derivă dintr-o încredere extraordinară în propria sa putere de a recunoaşte „forţele emancipării" şi de a refuza tolerarea doar duşmanilor acestora.

CAPITOLUL 5

Tolerarea modernă şi postmodernă

Proiecte moderne

Am explorat unele dintre limitele tolerării, dar nu am discutat încă tipuri de regimuri ale intoleranței, așa cum sînt cu adevărat multe imperii, state-națiune şi societăți de imigranți. În aceste regimuri, tolerarea diferențelor este înlocuită cu o cursă pentru unitate şi singularitate. Centrul imperial tinde să creeze ceva asemănător mai mult cu statul-națiune: acesta a fost scopul campaniilor de „rusificare" ale țarilor din secolul al XIX-lea. Ori statul-națiune intensifică presiunile asupra minorităților şi asupra imigranților: lăsați-vă asimilați sau plecați! Ori societatea de imigranți îşi încinge „creuzetul", urmărind să sudeze o naționalitate nouă (de obicei după modelul unui grup de colonişti sau imigranți mai vechi). „Americanizarea" din Statele Unite de la începutul secolului al XX-lea este exemplul pe care l-am folosit pentru acest al doilea proiect, care este de fapt o încercare de a aduce imigranți fără a încorpora diferențele.

Eforturile de acest fel reuşesc uneori să şteargă diferențele culturale şi religioase, dar uneori, cînd nu ajung să ia forma unor persecuții profunde, au ca efect accentuarea diferențelor. Îi izolează pe membrii grupurilor minoritare, îi discriminează negativ din cauza apartenenței lor la grup, îi obligă să depindă unul de altul, consolidează solidarități profunde. Şi totuşi, nici liderii unor astfel de grupuri minoritare, nici

membrii lor cei mai devotați nu ar alege un regim al intoleranței.[1] Dacă vor avea ocazia, ei vor alege o formă sau alta de tolerare individuală sau colectivă: asimilarea fiecăruia, unul cîte unul, în rîndul cetățenilor sau recunoașterea grupului lor în societatea internă sau internațională, cu un oarecare grad de autoguvernare – autonomie regională sau funcțională, consociație sau statut de stat suveran.

Am putea considera aceste două forme de tolerare – asimilarea individuală și recunoașterea grupului – drept proiecte centrale ale politicii democratice moderne. Acestea sînt concepute în termeni ce se exclud reciproc: fie indivizii, fie grupurile vor fi eliberate de persecuție și anonimat, iar indivizii vor fi eliberați doar în măsura în care își abandonează grupurile. Am citat deja poziția lui Sartre cu privire la această a doua situație, care-și are originea în Revoluția Franceză. Revoluționarii au avut drept scop să-l elibereze pe individ din vechile comunități corporatiste și să-l includă – pe el (mai tîrziu și pe ea) – într-un cerc de drepturi. Apoi, au urmărit să-i învețe pe acești bărbați și femei purtători de drepturi că, în calitatea lor de cetățeni, au și obligații. Între individ și regimul politic, republica cetățenilor francezi, exista (în mintea revoluționarilor) doar spațiu gol, ceea ce a facilitat trecerea ușoară de la viața privată la viața publică și a încurajat astfel asimilarea culturală și participarea politică.

Liberalii și democrații postrevoluționari au ajuns treptat să aprecieze asociațiile intermediare, care umpleau de fapt acest spațiu, atît ca expresie a intereselor și a credințelor individuale, cît și ca școli ale democrației. Dar aceste asociații au oferit și un fel de cămin pentru minoritățile naționale, un cămin în care identitatea colectivă poate fi cultivată, și unde se poate rezista presiunilor de asimilare. Liberalii democrați pot accepta atît cultivarea cît și rezistența, în anumite limite, pînă la punctul (a cărui localizare este mereu disputată) în care asociațiile amenință să-i reprime pe membrii individuali sau să le reducă

[1] Argumentul binecunoscut al lui Jean-Paul Sartre după care antisemitismul este cel care susține identitatea evreiască poate fi repetat pentru multe alte grupuri minoritare, dar e puțin probabil că va fi acceptat de membrii acestora (mai ales de membrii cei mai devotați), care atribuie valoare reală istoriei și culturii grupului și afirmă că această valoare este cea care generează identificarea individuală. Vezi prefața mea la *Anti-Semite and Jew*.

angajamentul republican. Cetățenii republicani îi tolerează pe indivizii minoritari incluzîndu-i drept concetățeni, oricare ar fi etnia sau religia lor, şi apoi prin tolerarea grupurilor pe care ei le formează – în măsura în care acestea sînt, în sensul cel mai puternic al cuvîntului, asociații secundare.

Includerea democratică este primul proiect modern. Ne putem imagina politica stîngii democratice din ultimele două secole ca o serie de lupte pentru includere: evrei, muncitori, femei, negri şi imigranți de multe şi diferite feluri atacă şi sparg zidurile oraşului burghez. În timpul luptei, ei formează partide şi mişcări puternice, organizații pentru apărare şi progres colectiv. Dar cînd intră în oraş, intră ca indivizi.

Alternativa intrării este separarea. Acesta este al doilea proiect modern: înzestrarea grupului luat ca un întreg cu o voce, un spațiu şi o politică proprii. Acum este necesară nu o luptă pentru includere, ci o luptă pentru frontiere. Sloganul crucial pentru această luptă este „autodeterminare", care implică necesitatea unui teritoriu sau măcar a unui set de instituții independente – aşadar, descentralizarea, devoluția, autonomia, separarea şi suveranitatea. Obținerea frontierelor corecte, nu doar în termeni geografici ci şi funcționali, este teribil de dificilă. Orice rezolvare politică este aprig disputată. Dar trebuie să existe o rezolvare, dacă diferitele grupuri urmează să exercite un control important asupra propriului lor destin şi să facă aceasta în oarecare siguranță.

Această acțiune se desfăşoară şi în prezent: adaptarea vechilor aranjamente imperiale şi extinderea sistemului internațional modern, proliferarea statelor-națiune, a regiunilor autonome, a societăților distincte, a autorităților locale etc. Să observăm ce este recunoscut şi tolerat în acest al doilea proiect: este vorba întotdeauna de grupuri şi de membrii acestora, bărbați şi femei considerați a avea identități singulare, sau măcar primare, cu caracter etnic sau religios. Acțiunea depinde, desigur, de mobilizarea acestor oameni, dar doar liderii lor sînt cei angajați în mod efectiv, unul cu altul, peste frontiere (cu excepția cazului cînd angajamentul este de natură militară). Autonomia comunitară confirmă autoritatea elitelor tradiționale; consociațiile iau de obicei forma aranjamentelor de împărțire a puterii între aceleaşi elite; statele-națiune interacționează prin corpurile lor diplomatice şi prin liderii politici. Pentru masa membrilor grupului, tolerarea este menținută prin separare, pe baza

presupunerii că aceşti oameni se înţeleg ca membri şi că doresc să se asocieze unul cu altul. Ei cred că „ai vecini buni dacă ai un gard bun".[1]

Dar aceste două proiecte pot fi urmărite simultan de grupuri diferite sau chiar de diferiţi membri ai aceluiaşi grup. A doua posibilitate este de fapt cea realizată în mod obişnuit: unii oameni doresc să evadeze din graniţele apartenenţei lor etnice sau religioase, pretinzînd că sînt doar cetăţeni, în timp ce alţii doresc să fie recunoscuţi şi toleraţi tocmai ca membri ai unei comunităţi organizate de credincioşi sau de rude etnice. Indivizi cu voinţă puternică (sau doar excentrici), care s-au desprins din mediul lor comunitar, coexistă cu bărbaţi şi femei angajaţi (sau doar aşezaţi) care constituie mediul şi doresc să-l propage. Deci cele două proiecte par a fi în concurenţă unul cu altul: să preferăm evadarea individuală sau angajamentul de grup? Nu există nici un motiv pentru o preferinţă definitivă. Tensiunea trebuie rezolvată în fiecare caz în parte, diferit pentru grupuri diferite, în regimuri diferite (am analizat deja un număr de exemple). Ea nu poate fi eliminată, căci de unde ar mai evada indivizii dacă nu ar exista angajamentul de grup? Cum s-ar mai mîndri că au evadat, dacă nu ar fi întîmpinat rezistenţă? Şi cine ar fi ei, dacă nu ar fi trebuit să se lupte pentru a deveni ceea ce sînt? Coexistenţa grupurilor puternice şi a indivizilor liberi, cu toate dificultăţile sale, este o caracteristică persistentă a modernităţii.

Postmodernitate ?

Ultimul dintre modelele mele de tolerare indică totuşi, o structură diferită şi, poate, un proiect postmodern. În societăţile de imigranţi (acum şi în statele-naţiune aflate sub presiunea imigrării), oamenii au început să trăiască ceea ce am putea crede că este o viaţă fără frontiere precise şi fără identităţi sigure ori singulare. Diferenţa este, să spunem, dispersată, aşa că se întîlneşte peste tot, în fiecare zi. Indivizii evadează din înlănţuirile lor parohiale şi se amestecă liber cu membrii majorităţii, dar

[1] Acest vers este spus de un personaj în poemul narativ al lui Robert Frost „Mending Wall" *(The Poems of Robert Frost,* New York, Modern Library, 1946, pp. 35-36). Poetul nu-l sprijină în totalitate.

nu se lasă asimilați, în mod necesar, de o identitate comună. Priza grupurilor asupra membrilor lor este mai slabă decît a fost vreodată, dar nu s-a destrămat complet. Rezultatul este un amestec de indivizi cu identități ambigue, care se angajează în căsătorii mixte, un multiculturalism foarte intens care apare nu numai în societatea privită ca întreg, ci și într-un număr crescînd de familii și chiar într-un număr crescînd de indivizi. Acum tolerarea începe acasă, unde adesea trebuie să ne împăcăm din punct de vedere etnic, religios și cultural cu soții sau soțiile noastre, cu părinții și frații lor, cu rudele și copiii noștri – și chiar cu propriul nostru eu amestecat sau divizat.

Acest tip de toleranță este deosebit de problematic în cazul primei generații a familiilor mixte și a eurilor divizate, cînd fiecare încă își amintește sau tînjește după fostele comunități mai coerente și conștiințele mai unitare. Fundamendalismul reprezintă această nostalgie în formă ideologică; intoleranța fundamentaliștilor este centrată, după cum am arătat, nu atît asupra altor ortodoxii, cît asupra confuziei și anarhiei seculare. Chiar pentru acei oameni care nu au înclinații fundamentaliste, confruntarea îndeaproape cu diferențele poate fi tulburătoare. Căci mulți dintre ei sînt încă loiali, sau nostalgici față de grupurile cu care ei, părinții și bunicii lor au avut legături istorice.

Imaginați-vă acum cîteva generații mai jos pe drumul postmodern, bărbați și femei total rupți de oricare dintre aceste legături, modelîndu-și propriul „eu" din rămășițe fragmentate ale vechilor culturi și religii (și din orice mai pot găsi). Asociațiile în care intră acești indivizi autoformați sau în autoformare pot fi doar puțin mai mult decît alianțe temporare ce se pot destrăma ușor cînd apare ceva mai promițător. Nu vor fi toleranța și intoleranța înlocuite, într-un astfel de context, cu simpla simpatie sau antipatie? Nu vor fi vechile controverse publice și conflicte politice despre obiectul și măsura tolerării înlocuite cu melodrame personale? Din această perspectivă e greu să vedem un viitor pentru oricare dintre tipurile de regimuri de tolerare. Vom reacționa, presupun, cu resemnare, indiferență, stoicism, curiozitate și entuziasm la aceste necazuri ale semenilor noștri postmoderni. Dar din cauză că acești semeni – acești ceilalți – nu vor apărea în grupuri recognoscibile, reacțiile noastre nu vor urma un tipar constant.

Proiectul postmodern subminează orice fel de identitate comună şi de comportament standard: el prezintă o societate în care pronumele plurale „noi" şi „ei", şi chiar „noi" şi „eu", nu vor avea o referinţă fixă; ne îndreptăm spre adevărata perfecţiune a libertăţii individuale. Scriitoarea bulgaro-franceză Julia Kristeva este unul dintre susţinătorii teoretici cei mai interesanţi ai acestui proiect; ea ne îndeamnă să recunoaştem o lume de străini („căci numai străinătatea este universală") şi să recunoaştem străinul din noi înşine. Pe lîngă o pledoarie psihologică, de care nu pot să mă ocup aici, ea reafirmă un raţionament moral foarte vechi, a cărui primă versiune este porunca biblică „nu-l oprimaţi pe străin, căci şi voi aţi fost străini în ţara Egiptului". Kristeva schimbă pronumele, timpul verbal şi geografia într-o reiterare contemporană: nu-l oprimaţi pe străin căci sîntem cu toţii străini chiar pe acest tărîm. Desigur, ne este mai uşor să tolerăm alteritatea dacă recunoaştem pe celălalt în noi înşine.[1]

Dar dacă toţi sîntem străini, atunci nimeni nu e străin. Căci atîta timp cît nu realizăm puternic identitatea, nu putem să recunoaştem nici alteritatea. O întovărăşire de străini ar fi cel mult o grupare de moment, existînd doar în opoziţie cu vreo comunitate durabilă. Dacă nu ar exista o astfel de comunitate, nu ar putea exista nici această întovărăşire. Ne putem imagina funcţionari de stat „tolerînd" toţi străinii postmoderni; codul penal ar stabili limitele tolerării şi nimic altceva nu ar mai fi necesar. Dar politica diferenţei, negocierea continuă a relaţiilor între grupuri şi a drepturilor individuale ar fi fost efectiv desfiinţate.

Kristeva încearcă să prezinte un stat-naţiune care se îndreaptă, să zicem, către această stare; ea foloseşte Franţa (în masura în care aceasta duce mai departe moştenirea sa iluministă) ca un exemplu al „interpretării optime" pentru un astfel de stat – ceea ce face din ea unul dintre acei imigranţi ideali care manifestă un patriotism mai principial decît ar fi manifestat vreodată un francez nativ. Franţa este, scrie Kristeva, în ce are ea mai bun, o societate de „tranziţie" în care tradiţiile naţionale sînt încă „rezistente", dar indivizii pot, în oarecare măsură cel puţin, să-şi

[1] Julia Kristeva, *Nations Without Nationalism*, trad. Leon S. Roudiez (New York, Columbia University Press, 1993), p. 21 şi următoarele. Vezi şi Kristeva, *Strangers to*

determine propriile identităţi şi să-şi creeze propriile lor grupări sociale „prin luciditate şi nu atît prin destin". Această autodeterminare semnalează o „comunitate polivalentă ... o lume fără străini", încă „neprevizibilă" dar cu siguranţă imaginabilă – ceea ce înseamnă şi o Franţă fără francezi (deci patriotismul Juliei Kristeva este, poate, doar unul temporar).[1]

Chiar şi cele mai avansate societăţi de imigranţi – în care indivizii automodelaţi şi versiunile individualizate ale culturii şi religiei au apărut mult mai în forţă decît în Franţa – nu sînt încă „comunităţi polivalente". Sîntem încă în acea primă generaţie: nu trăim în lumea străinilor tot timpul şi nici nu întîlnim străinătatea celuilalt doar în raporturi unu-la-unu. În schimb, încă trăim diferenţele în mod colectiv, în situaţii în care relaţiile personale trebuie dublate de politica tolerării. Nu este vorba doar ca proiectul postmodern să înlocuiască pur şi simplu modernitatea, ca într-o grandioasă metanaraţiune a etapelor istorice. Ele se suprapun fără să se elimine reciproc. Există încă frontiere, dar ele sînt oarecum anihilate de multiplele treceri. Ştim încă cine şi ce sîntem, dar această conştiinţă este nesigură, pentru că sîntem şi una *şi* alta. Grupuri cu identităţi puternice există şi se manifestă politic, dar loialitatea membrilor lor se măsoară în grade de-a lungul unei linii continue, cu tot mai mulţi membri adunaţi la capătul îndepărtat al acesteia (de aceea militanţii din capătul apropiat sînt atît de stridenţi în zilele noastre).

Dualismul modern-postmodern necesită ca diferenţa să fie acceptată de două ori: mai întîi în versiunile singulare, individuală şi colectivă şi apoi în versiunile pluraliste, dispersate şi divizate. Avem nevoie să fim toleraţi şi protejaţi ca cetăţeni ai statului şi ca membri ai grupului – precum şi ca străini faţă de ambii. Autodeterminarea trebuie să fie simultan politică şi personală – cele două au legături dar nu sînt identice. Vechea înţelegere a diferenţei, care-i leagă pe indivizi de grupurile lor autonome sau suverane, va fi contestată de indivizi disidenţi şi ambiva-

---

Ourselves, trad. Leon S. Roudiez (New York, Columbia University Press, 1991).

[1] Kristeva, *Nations Without Nationalism*, pp. 35-43.

lenți. Dar orice nouă interpretare care este centrată doar pe disidenți va fi contestată de bărbați și femei care se luptă încă să absoarbă, să aplice, să elaboreze, să revizuiască și să transmită o religie comună sau o tradiție culturală comună. Așa că, pentru moment cel puțin, diferența trebuie tolerată de două ori – la nivel personal și la cel politic – cu un amestec oarecare (nu trebuie să fie același, în ambele cazuri) de resemnare, indiferență, stoicism, curiozitate și entuziasm.

Nu sînt totuși sigur că aceste două versiuni ale tolerării sînt moral sau politic echivalente. Eurile divizate ale postmodernității par să fie paraziții pe grupurile unitare din care provin, care formează baza culturală, să zicem așa, a automodelării lor. Despre ce vor fi lucizi subiecții lui Kristeva dacă nu despre tradițiile lor rezistente? Cu cît se îndepărtează de această bază culturală, cu atît vor avea mai puține eforturi de făcut. Nu cumva este posibil ca proiectul postmodern, considerat fără mediul său istoric necesar, să producă indivizi tot mai superficiali și o viață culturală considerabil redusă? S-ar putea atunci să avem motive mai bune să trăim permanent cu problemele pe care le-am numit ale primei generații. Ar trebui să apreciem extraordinara libertate personală de care ne bucurăm ca străini și ca posibili străini în societățile contemporane „de tranziție". Dar este necesar, în același timp, să adaptăm regimurile de tolerare în moduri care să fortifice diferitele grupuri și poate chiar să-i încurajăm pe indivizi să se identifice puternic cu unul sau mai multe dintre ele. Modernitatea impune, după cum am arătat, o tensiune de durată între individ și grup, între cetățean și membrul grupului. Postmodernitatea reclamă o tensiune la fel de rezistentă cu modernitatea însăși: între cetățeni și membri, pe de o parte, și eul divizat, străinul cultural, pe de altă parte. Libertatea totală este lipsită de mari satisfacții dacă nu există într-o lume care să-i opună o puternică rezistență.

Dar dacă această observație este corectă, atunci afirmația mea anterioară că tolerarea funcționează cu orice atitudine din spațiul definit de resemnare, indiferență, stoicism, curiozitate și entuziasm, este

probabil dovedită ca falsă, chiar în timpul nostru. Numai dacă grupurile se autosusțin, resemnarea, indiferența sau acceptarea stoică vor fi suficiente pentru coexistență. Aceasta a fost, într-adevăr, presupoziția de la baza tuturor regimurilor: că grupurile religioase, naționale și etnice există pur și simplu, că ele suscită o loialitate puternică care trebuie, dacă e nevoie, să fie modificată pentru a face loc patriotismului și cetățeniei comune. Dar dacă grupurile sînt slabe și au nevoie de ajutor (după cum voi arăta în cazul american din epilog), atunci o oarecare combinație de curiozitate și entuziasm este necesară. Nimic inferior nu va motiva ajutorul de care au nevoie. Indivizii liberi și fragmentați din societățile democratice nu vor oferi ei înșiși acest ajutor și nu vor autoriza guvernele lor să-l ofere, dacă nu vor recunoaște importanța grupurilor (al lor propriu și toate celelalte) în formarea indivizilor, cum sînt ei înșiși – dacă nu recunosc că scopul tolerării nu este, și n-a fost niciodată, de a elimina pe „noi" și pe „ei" (și desigur nici pe „mine"), ci de a asigura coexistența și interacțiunea lor pașnică. Eurile divizate ale postmodernității complică această coexistență, dar, în același timp, depind de ea în ceea ce privește propria creare și înțelegere de sine.

EPILOG

Reflecţii asupra multiculturalismului american

Două puternice forţe centrifuge operează în Statele Unite în zilele noastre. Una eliberează grupuri întregi de oameni dintr-un presupus centru comun; cealaltă împrăştie indivizi. Ambele aceste mişcări descentralizatoare, separatiste, au criticii lor care susţin că prima este generată de un şovinism îngust, iar a doua pur şi simplu de egoism. Grupurile separate sînt văzute de aceşti critici ca triburi exclusiviste şi intolerante, indivizii separaţi ca egoişti dezrădăcinaţi, singuratici şi intolerabili. Nici una dintre aceste opinii nu este total greşită, dar nici total corectă. Cele două mişcări trebuie considerate împreună, pe fundalul unei societăţi de imigranţi şi al unei politici democratice care, împreună, permit acestor forţe centrifuge să acţioneze. Înţelese în context, fiecare dintre cele două forţe mi se par, în ciuda legilor fizicii, a fi fiecare remediul celeilalte.

Prima dintre aceste forţe este o tot mai puternică afirmare a diferenţei de grup. Este o afirmare nouă, desigur, pentru că diferenţa însăşi – pluralismul, chiar multiculturalismul – a fost o caracteristică a vieţii americane începînd de foarte devreme. John Jay, în *Federalistul* (nr. 2) îi descrie pe americani drept un popor „descinzînd din aceiaşi strămoşi, vorbind aceeaşi limbă, împărtăşind aceeaşi religie, credincioşi aceloraşi principii de guvernare, foarte asemănători în obiceiuri şi tradiţii". Aceste rînduri erau deja inexacte cînd Jay le-a scris, în anii

1780, şi au fost în totalitate contrazise în cursul secolului al XIX-lea. Imigrarea în masă a transformat Statele Unite într-o ţară cu mulţi şi diferiţi strămoşi, cu multe limbi, religii, maniere şi obiceiuri. Principiile politice şi maximele privind tolerarea: acestea constituie singurele noastre angajamente stabile şi comune. Democraţia şi libertatea fixează limite şi stabilesc regulile de bază pentru pluralismul american.

Contrastele pe care le-am remarcat în cadrul tipologiei regimurilor ne pot ajuta să înţelegem caracterul radical al acestui pluralism. Să considerăm, mai întîi, relativa omogenitate a unor state-naţiune precum Franţa, Olanda, Norvegia, Germania, Japonia şi China, în care, oricîte diferenţe regionale ar exista, marea majoritate a cetăţenilor au o singură identitate etnică şi respectă o singură istorie comună. Şi să considerăm, în al doilea rînd, eterogenitatea cu bază teritorială a vechilor imperii multinaţionale şi apoi a statelor care sînt urmaşele lor contemporane – ca fosta Iugoslavie, noua Etiopie, noua Rusie, Nigeria, Irak, India etc. – în care un număr de minorităţi etnice şi religioase revendică patrii strămoşeşti (chiar dacă frontierele sînt disputate mereu). Statele Unite diferă de ambele aceste grupuri de ţări: ea nu este omogenă din punct de vedere naţional sau local; este eterogenă peste tot – o ţară a diversităţii dispersate care nu este (cu excepţia americanilor băştinaşi) patria străbună a nimănui. Există, desigur, tipare de segregare locală, voluntară sau involuntară; există cartiere etnice şi locuri numite inexact şi echivoc „ghetouri". Dar nici unul dintre grupurile noastre, cu excepţia parţială şi temporară a mormonilor din Utah, nu a realizat ceva asemănător cu o predominanţă geografică stabilă. Nu există nici o Slovenie americană, nici un Quebec sau Kurdistan american. Chiar şi în mediile cele mai protejate, americanii simt diferenţa în fiecare zi.

Şi totuşi afirmarea ferventă şi pe scară mare a diferenţei în Statele Unite este un fenomen destul de recent. O istorie lungă de prejudecăţi, de subordonare şi de frică a acţionat împotriva oricărei afirmări publice a „obiceiurilor şi tradiţiilor" minoritare şi astfel a contribuit la ascunderea caracterului radical al pluralismului american. Doresc să fiu foarte clar în legătură cu această istorie. În extremele sale a fost brutală, după cum pot

mărturisi americanii indigeni şi sclavii negri; în centrul său, cu privire la religie şi etnicitate mai mult decît la rasă, a fost relativ blîndă. A fost o societate de imigranţi care a primit cu bunăvoinţă noi imigranţi, sau cel puţin le-a făcut loc, le-a tolerat credinţele şi practicile cu mai puţină neplăcere decît se manifesta de obicei în alte părţi. Toate minorităţile noastre au învăţat, totuşi, să fie liniştite: timiditatea a fost caracteristica politicii minoritare pînă de curînd. Conştientizarea totală a ceea ce înseamnă să trăieşti printre imigranţi s-a realizat foarte încet.

Îmi amintesc, de exemplu, cum în anii '30 şi '40 orice semn de afirmare evreiască – chiar şi apariţia „prea multor" nume evreieşti printre democraţii asociaţi politicilor din epoca New Deal, printre organizatorii sindicali sau printre intelectualii socialişti ori comunişti – era primit printre evrei cu un fior colectiv. Vîrstnicii comunităţii spuneau „Sst!" Nu faceţi zgomot, nu atrageţi atenţia, nu vă înghesuiţi în faţă, nu spuneţi nimic provocator! Acesta era modul în care ei au înţeles sfatul dat de profetul Ieremia primilor exilaţi evrei în Babilon cu mai mult de două milenii în urmă şi frecvent repetat de atunci: „Căutaţi binele ţării în care v-am dus robi" (Ieremia 29:7) – adică fii loial puterilor, oricare ar fi ele, şi păstrează un profil politic redus. Evreii imigranţi s-au considerat exilaţi, musafiri ai americanilor (adevăraţi) mult timp după ce au devenit cetăţeni americani.

Astăzi, toate acestea sînt, după cum se spune, istorie. În anii '90, Statele Unite este din punct de vedere social, dar nu şi economic, un spaţiu mai egalitar decît fusese cu cincizeci sau şaizeci de ani în urmă. Contrastul dintre egalitatea economică şi cea socială este foarte important şi voi reveni la el; acum voi analiza aspectul social. Nimeni nu ne mai închide gura, nimeni nu mai este intimidat sau potolit. Vechi identităţi rasiale şi religioase şi-au asumat o mai mare proeminenţă în viaţa publică. Preferinţele de gen şi sex au fost adăugate amestecului, iar valul actual de imigranţi din Asia şi America Latină contribuie semnificativ cu noi diferenţe între cetăţenii şi potenţialii cetăţeni americani. Şi toate acestea sînt exprimate, se pare, tot timpul. Vocile sînt tari, accentele diferite, iar rezultatul nu este armonie – cum era în vechea imagine a

pluralismului ca o simfonie, în care fiecare grup cînta la instrumentul său (dar cine a scris muzica?); rezultatul este o disonanță stridentă. Seamănă foarte mult cu dezacordul disidenților protestanți de la începutul Reformei, cu multe secte care se divizau și se subdivizau și cu mulți profeți și falși profeți ce vorbeau toți deodată. Așa se explică poziția centrală a tolerării ca problemă politică, manifestată prin discuții politice zgomotoase despre corectitudinea politică, discursuri pline de ură, programe școlare multiculturale, prima și a doua limbă, imigrație etc.

Ca răspuns la această cacofonie, un alt grup de profeți – intelectuali, universitari și jurnaliști liberali și neoconservatori își frîng mîinile și ne asigură că țara se duce de rîpă, că pluralismul nostru mult trîmbițat creează diviziuni periculoase și că avem nevoie cu disperare să reafirmăm hegemonia unei singure culturi. Foarte curios, această cultură presupusă necesară și în mod necesar singulară ne este adesea descrisă ca o cultură înaltă, de parcă datoria noastră comună față de Shakespeare, Dickens și James Joyce ne-a ținut împreună în toți acești ani. Cu siguranță, cultura înaltă ne desparte, așa cum a făcut-o totdeauna – și probabil că o va face în orice țară cu puternice tendințe egalitare și populiste. Nu ne amintim cu toții de cartea lui Richard Hofstadter *Anti-Intellectualism in American Life*? [1] Mișcările politice care au drept scop unitatea invocă mai degrabă un autohtonism vulgar și neautentic, al cărui conținut cultural este cu siguranță scăzut. Aceste mișcări nu fac apel la canonul literar sau filosofic. Dar, mi se pare mie, există un răspuns mai bun la pluralism: însăși politica democratică, prin care toți membrii tuturor grupurilor sînt (în principiu) cetățeni egali care trebuie nu numai să dialogheze între ei dar și să ajungă, cumva, la o înțelegere. Ceea ce învață ei din desfășurarea negocierilor și a compromisurilor necesare este probabil mai important decît orice ar putea învăța din studiul canonului. Avem nevoie să reflectăm asupra modului în care această învățătură practică și democratică poate fi promovată.

Dar nu este oare această învățătură deja destul de avansată – avînd în vedere că au loc conflicte multiculturale în arena democratică și că

[1] New York, Knopf, 1963.

pentru aceasta protagoniştii lor trebuie să dovedească o gamă largă de calităţi şi performanţe specific democratice? Dacă studiem istoria asociaţiilor etnice, rasiale şi religioase din Statele Unite vom vedea, cred, că ele au servit ca vehicole pentru integrarea individuală şi de grup – cu toate (sau, poate, din cauza) conflictele politice pe care le-au generat.[1] Chiar dacă scopul vieţii în asociaţie este de a menţine diferenţele, el trebuie realizat în condiţii americane, iar rezultatul este de obicei un fel nou şi involuntar de diferenţiere. Am citat deja un exemplu al acestui fenomen: diferenţierea dintre catolicii şi evreii americani, nu atît de mult între ei sau faţă de majoritatea protestantă, cît faţă de catolicii şi evreii din alte ţări. Grupurile minoritare se adaptează la cultura politică locală: ei devin americani juxtapuşi. Iar dacă ţelul lor principal este autoapărarea, tolerarea, drepturi civile, un loc sub soare, rezultatul succesului lor este, încă şi mai clar, o americanizare a acelor diferenţe pe care le apără.

Dar acelaşi lucru se întîmplă şi grupurilor „autohtoniste" sau majoritare: şi membrii acestora trebuie să se adapteze la o Americă plină de străini. Închipuindu-şi că sînt americanii originari, şi ei sînt încet şi dureros „americanizaţi". Nu vreau să spun că diferenţele sînt acceptate sau apărate în linişte. Liniştea nu face parte din convenţiile noastre politice; a deveni american înseamnă, adesea, a învăţa să nu fii liniştit. Şi nici succesul urmărit de un grup nu este compatibil totdeauna cu succesul tuturor celorlalţi (sau al vreunuia). Conflictele sînt reale şi chiar şi victoriile pe scară mică pot fi extrem de ameninţătoare. Iată o idee importantă: tolerarea pune capăt persecuţiilor şi temerilor, dar nu este o formulă pentru armonie socială. Grupurile nou tolerate, în măsura în care sînt cu adevărat diferite, vor fi adesea şi antagoniste şi vor urmări avantaje politice.

---

[1] Irving Howe face aceeaşi remarcă referitor la asociaţiile politice de stînga în cartea sa *Socialism and America* (San Diego, Harcourt Brace Jovanovich, 1985), în care el descrie cum militanţii socialişti au devenit organizatori şi funcţionari sindicali şi apoi au ocupat poziţii locale şi de stat în campaniile Partidului Democrat. Această opinie despre socialism văzut ca o „şcoală pregătitoare" pentru partidele şi mişcările principale este, susţine Howe, neplăcută pentru socialişti. Intrarea în aceste mişcări principale este adesea, de fapt, o chestiune dureroasă. Vezi relatarea sa, pp. 78-81, 141.

Marile dificultăți apar totuși din dezavantaje și nereușite, mai ales din nereușite repetate. Slaba putere de asociere, cu anxietățile și resentimentele care decurg din aceasta, reprezintă cauza care îndepărtează oamenii unii de alții în modalități periculoase și produce noi forme de intoleranță și bigotism – ca în variantele cele mai violente și mai puritane ale „corectitudinii politice" și în cazurile cele mai exagerate ale revendicărilor mitologiei etnice și rasiale. Grupurile cele mai zgomotoase din contemporaneitatea noastră discordantă, și care au revendicările cele mai mari, sînt grupurile cele mai slabe și mai sărace. În orașele americane, astăzi, oamenii săraci – cei mai mulți, membri ai grupurilor minoritare – găsesc cu dificultate modalitatea de a lucra împreună în mod coerent. Ajutorul reciproc, păstrarea culturii și autoapărarea sînt afirmate cu voce tare, dar sînt aplicate în mod ineficient. Săracii contemporani nu au instituții puternice și bine finanțate pentru a-și concentra energiile sau pentru a-și disciplina membrii rătăciți. Ei sînt expuși din punct de vedere social și vulnerabili.

Ceea ce s-a întîmplat în Statele Unite în aceste ultime decenii este pe cît de neașteptat, pe atît de îngrijorător – dar și, probabil, într-un mod pe care trebuie să-l explic, încurajator. Decalajul economic s-a mărit în aceeași măsură în care decalajul social s-a restrîns; inegalitățile în venituri și resurse sînt mai mari astăzi decît erau acum o jumătate de secol, dar ele nu produc, în mod consistent, la nivelul treptelor inferioare ale ierarhiei sociale, conștientizarea „corespunzătoare", imaginea mentală a înfrîngerii: resemnare și deferență. Nu există o cultură largă a conformării. Nici un grup de oameni nu este moral pregătit să fie docil și supus cum erau „respectabilii săraci" de demult. Sau, dacă există astfel de oameni, ei sînt, mai mult decît au fost pînă acum, invizibili – neafirmați și nereprezentați atît cultural cît și politic. Ceea ce vedem este cît se poate de descurajant: un număr mare de bărbați și femei fără legături, fără putere și adesea demoralizați, în numele cărora se vorbește și pe care îi exploatează un număr tot mai mare de demagogi rasiali și religioși și gălăgioși carismatici. Dar cel puțin acești oameni nu sînt tăcuți, dărîmați, distruși, așa că simțim că cel puțin unii dintre ei ar putea participa la o mobilizare mai reușită într-o altă conjunctură politică.

Conjunctura politică este, totuși, aceea care este și nu oferă mari speranțe pe termen scurt. Slăbiciunea este trăsătura generală, chiar dacă

inegală, a vieții asociative în America de astăzi; orice program pentru reînnoire politică trebuie să pornească de la această realitate. Societatea civilă americană este deosebit de variată: sindicate, biserici, grupuri de interese, organizații etnice, partide și secte politice, societăți pentru autodezvoltare și opere de binefacere, filantropii locale, cluburi și cooperative de cartier, solidarizări religioase, frății. Majoritatea din aceste asociații au totuși o existență nesigură, sînt finanțate insuficient și mereu supuse riscului. Au mai puțină audiență și putere decît aveau cîndva.[1] Numărul americanilor care sînt neorganizați, inactivi și neapărați (deși furioși și zgomotoși) este în creștere. De ce?

Răspunsul are legătură cu a doua forță centrifugă activă în societatea americană contemporană. Această țară este constituită nu numai dintr-o multitudine de grupuri, ci și dintr-o multitudine de indivizi; regimul său de tolerare este centrat, după cum am văzut, mai mult pe preferințe și stiluri de viață personale decît pe moduri comune de viață. Este, probabil, cea mai individualistă societate din istoria omenirii. Comparîndu-ne cu bărbații și femeile oricărei alte țări a lumii vechi, noi sîntem cu toții eliberați în mod radical. Sîntem liberi să ne urmăm propriul nostru drum, propriile noastre vieți, să ne alegem o carieră, un partener (sau o succesiune de parteneri), o religie (sau nici una), o politică (sau o antipolitică), un stil de viață (oricare) – sîntem liberi să „facem ce vrem". Libertatea personală și formele radicale de tolerare care o însoțesc sînt, cu siguranță, cele mai extraordinare realizări ale „noii ordini a secolelor" menționată pe Marele Sigiliu al Statelor Unite. Apărarea acestei libertăți împotriva puritanilor și a bigoților este una dintre problemele permanente ale politicii americane și creează momentele ei cele mai arzătoare; importanța acestei libertăți, precum și

[1] Acesta este argumentul lui Robert Putnam dintr-un număr de lucrări care nu sînt încă, acum cînd scriu, în formă de carte. Am auzit critici discutînd că există de fapt asociații care sporesc în Statele Unite astăzi – organizații de diferite feluri care furnizează servicii membrilor lor (ca Asociația americană a pensionarilor), grupuri terapeutice (ca Alcoolicii anonimi), rețele în ciberspațiu etc. Dar nu este clar dacă aceste grupuri oferă aceeași educație și disciplină pentru lucrul în comun care erau oferite de partide, mișcări și biserici, de care se ocupă Putnam în mod deosebit. Vezi „Bowling Alone: America's Declining Capital", *Journal of Democracy* 6 (ianuarie 1995), 65-78.

individualitatea şi creativitatea pe care ea le permite, constituie o temă permanentă a literaturii noastre.

Libertatea personală nu este totuşi o încîntare neştirbită, căci multor americani le lipsesc mijloacele şi puterea să „facă ce vor" sau chiar să ştie ce vor să facă. Împuternicirea este de cele mai multe ori o realizare familială, de clasă sau comunitară, şi nu una individuală. Resursele trebuie acumulate în cooperare, în timp de generaţii. Iar fără resurse, indivizii, bărbaţi şi femei, se află la strîmtoare din cauza problemelor economice, a dezastrelor naturale, a insuccesele guvernamentale sau a crizelor personale. Mulţi dintre ei trăiesc zilnic cu frustrările insuccesului. Nu pot conta pe un sprijin constant sau important din partea familiei sau a comunităţii. Adesea fug de familia, clasa sau comunitatea lor pentru a găsi o viaţă nouă şi o identitate nouă în această lume nouă. Dacă reuşesc, nu se mai uită în urmă; dacă au nevoie să revină, este posibil să-i găsească pe cei pe care i-au părăsit de-abia în stare să se întreţină. Acestea sînt frămîntările postmodernităţii, dar ele se termină adesea cu o poveste tristă sau cu o serie de poveşti triste similare, dar separate.

Să ne gîndim puţin la grupurile culturale (etnice, rasiale şi religioase) care constituie multiculturalismul nostru presupus violent şi divizat. Toate acestea sînt asociaţii voluntare, cu un nucleu de militanţi, activişti şi credincioşi şi cu o mulţime de bărbaţi şi femei mai pasivi, care de fapt sînt, din punct de vedere cultural, „pasageri clandestini". Aceşti oameni îşi revendică o identitate (sau mai multe) pentru care să nu plătească cu bani, cu timp sau cu energie. Cînd se află în încurcătură, ei cer ajutor de la bărbaţi şi femei identificaţi în acelaşi mod. Dar ajutorul nu este sigur, căci aceste identităţi sînt în mare parte fără merite, fără profunzime. Indivizii nestatornici nu sînt membri pe care să poţi conta. Nu există graniţe în jurul grupurilor noastre culturale şi, desigur, nici o poliţie de frontieră. Bărbaţii şi femeile sînt liberi să participe sau nu, după cum doresc, să vină şi să plece, să se retragă de tot sau pur şi simplu să dispară în depărtări. Sînt liberi să se amestece şi să se piardă în culturi diferite, să exploreze şi să conteste toate frontierele. Această libertate, o spun din nou, este unul dintre avantajele unei societăţi de imigranţi; în acelaşi timp, ea nu creează asociaţii puternice sau strînse. În sfîrşit, nu sînt sigur că ea creează indivizi puternici şi încrezători în forţele proprii.

Fenomenul retragerii din asociațiile culturale și opțiunea pentru o soluție personală în căutarea fericirii (sau în atingerea subzistenței economice) este atît de pronunțat în zilele noastre, încît toate grupurile sînt preocupate să-și mențină membrii marginali și să-și asigure propriul viitor. Adună permanent fonduri, recrutează mereu activiști, aliați și sprijinitori, țin predici împotriva asimilării, împotriva căsătoriilor mixte, împotriva pasivității. Fiind lipsite de orice putere coercitivă și nesigure de puterea lor de convingere, unele dintre aceste grupuri solicită programe guvernamentale (îndreptățiri dirijate sau sisteme de cote) care să le ajute să-și mențină propriii membrii. Din perspectiva lor, alternativa adevărată față de tolerarea multiculturală nu este un americanism puternic și important (ca și cum America ar fi un stat-națiune din lumea veche), ci un individualism gol sau alimentat la întîmplare, un morman de epave umane purtate în derivă, departe de orice centru creator.

Aceasta este, din nou, o perspectivă unilaterală asupra libertății individuale într-o societate de imigranți, dar nu este în totalitate greșit orientată. În ciuda aparențelor, conflictul critic în viața americană astăzi nu este între multiculturalism și un fel oarecare de hegemonie sau singularitate culturală, între pluralism și unitate sau între cei mulți și individ. Trăim, în schimb, în conflictul specific modern și postmodern dintre multiplicitatea grupurilor și cea a indivizilor. Iar acesta este un conflict în care nu avem nici o alternativă, decît a afirma valoarea ambelor părți. Cele două pluralisme fac America ceea ce este și stabilesc modelul pentru ceea ce ar trebui să fie. Luate împreună, și numai împreună, ele sînt în deplină concordanță cu o cetățenie democratică comună.

Să considerăm acum indivizii tot mai disociați ai societății americane contemporane. Cu siguranță că ar trebui să fim îngrijorați cu privire la procesele care produc disocierea și care decurg din ea (chiar dacă acestea sînt, unele dintre ele, și procese de emancipare):[1]

- rata înaltă a divorțurilor, în creștere constantă pînă recent, cînd se pare că s-ar fi stabilizat;

[1] Majoritatea informațiilor din lista care urmează provine de la Biroul de Recensămînt al S.U.A.. *Statistical Abstract of the United States: 1994*, ed. 114 (Washington D.C., 1994); vezi și cartea lui Andrew Hacker, foarte utilă, *U/S: A Statistical Portrait of the American People* (New York, Viking, 1983).

- numărul încă mare de copii crescuți de mame singure și adesea înspăimîntător de tinere;
- înmulțirea relatărilor despre cazuri de maltratare și abandonare a copiilor;
- numărul în creștere al oamenilor care trăiesc singuri (în ceea ce recensămîntul numește „gospodării de o singură persoană");
- descreșterea numărului de membri în sindicate, în vechile biserici consacrate (deși bisericile și sectele evanghelice sînt în creștere), precum și în societățile filantropice, în organizațiile de profesori-părinți și în cluburile de cartier;
- scăderea ratei de participare la vot; declinul loialității față de partidele politice (cel mai bine ilustrat în alegerile locale);
- rata înaltă a mobilității geografice, ceea ce reduce coeziunea comunităților;
- apariția neașteptată a unor bărbați și femei fără domiciliu;
- creșterea valului de violențe ocazionale.

Aparenta stabilizare a nivelului înalt al șomajului în rîndul tinerilor și grupurilor minoritare intensifică toate aceste procese și agravează efectele lor. Șomajul face relațiile familiale mai fragile, îi izolează pe oameni de sindicate și de grupurile de interese, seacă resursele comunităților, duce la alienare politică și retragere și mărește tentația vieții infracționale. Vechea zicală despre mîinile leneșe și lucrătura diavolului nu este neapărat adevărată, dar devine adevărată ori de cîte ori lipsa de ocupație este o situație pe care nimeni nu ar alege-o de bună voie.

Înclin să cred că aceste procese sînt mai îngrijorătoare decît disonanța multiculturală – chiar și numai pentru că, într-o societate democratică, acțiunea în comun este mai bună decît retragerea în singurătate, tumultul este mai bun decît pasivitatea și scopurile comune (chiar atunci cînd nu le aprobăm) sînt mai bune decît indiferența privată. Este probabil adevărat că mulți dintre acești indivizi disociați sînt disponibili pentru mobilizări de extrema dreaptă, ultranaționaliste, fundamentaliste sau xenofobe, pe care democrațiile ar trebui să le evite, dacă pot. Desigur, există astăzi scriitori care pretind că multiculturalismul este, el însuși, un produs al acestor tipuri de mobilizări: societatea americană, în ochii lor, se află nu numai la limita disoluției, dar și la aceea a războiului civil

„bosniac"[1]. De fapt, noi am avut pînă în prezent doar semne ale unei politici clare de şovinism şi rasism. Mult mai mulţi americani sînt implicaţi în ciudate culte religioase decît în grupuri politice de extremă dreaptă (deşi uneori acestea se suprapun). Ne aflăm într-o conjunctură în care încă putem să aducem pluralismul grupurilor pentru a salva pluralismul indivizilor disociaţi.

Indivizii sînt mai puternici, mai încrezători, mai înţelepţi cînd participă la viaţa comună, cînd răspund în faţa altor oameni sau pentru ei. Nu mă îndoiesc că această relaţie nu este valabilă pentru orice viaţă în comun; nu recomand cultele religioase stranii – deşi chiar acestea trebuie tolerate, în limitele stabilite de ideile noastre de cetăţenie şi drepturi individuale. Poate că bărbaţii şi femeile care reuşesc să treacă prin astfel de grupuri vor ieşi mai întăriţi din această experienţă, educaţi pentru o comunitate mai modestă. Căci doar în contextul activităţii de asociaţie învaţă individul să delibereze, să discute, să ia decizii şi să-şi asume răspunderi. Acesta este un argument vechi, emis prima dată cu referire la congregaţiile protestante care au servit, după cum se spune, drept şcoli ale democraţiei în Anglia secolului al XIX-lea, cu toate legăturile intense şi exclusiviste pe care le-au creat şi cu îndoielile exprimate despre mîntuirea necredincioşilor.[2] Indivizii au fost, într-adevăr, salvaţi prin apartenenţa la congregaţii – salvaţi de izolare, singurătate, de sentimentul de inferioritate, de inactivitate permanentă, de incompetenţă şi de un fel de vid moral – şi au devenit cetăţeni utili. Desigur, este la fel de adevărat că Anglia a fost salvată de represiunea protestantă prin puternicul individualism al aceloraşi cetăţeni utili: aceea a fost o mare parte a utilităţii lor.

Dar nici un fel de regim de tolerare nu poate fi construit doar pe astfel de indivizi „puternici", căci ei sînt produsul vieţii de grup şi nu vor putea reproduce de unii singuri legăturile care au făcut posibilă forţa lor. Aşa că trebuie să susţinem şi să întărim legăturile de asociaţie, deşi aceste legături ne conectează pe unii dintre noi cu alţii şi nu pe fiecare

[1] Acesta este o exagerare a argumentului lui Arthur M. Schlesinger Jr., *The Disuniting of America* (New York: Norton, 1992), dar nu şi a ceea ce a urmat publicării cărţii – la radio şi televiziune, în editorialele şi coloanele ziarelor, în reviste etc.

[2] A. D. Lindsay, *The Modern Democratic State*, vol. I (nu a mai apărut un al doilea volum), Londra, Oxford University Press, 1943, cap.5.

dintre noi cu toți ceilalți. Există multe căi de a realiza aceasta. Cele mai importante sînt legile guvernamentale care creează locuri de muncă și care sponsorizează și sprijină sindicalizarea forței de muncă. Căci șomajul este probabil cea mai periculoasă formă de disociere, iar sindicatele nu sînt numai terenuri de antrenament pentru politica democratică, ci și instrumente de „contrabalansare a puterii" în economie și de solidaritate locală și ajutor reciproc.[1] La fel de importante sînt programele care întăresc viața de familie, nu numai în varianta sa convențională, dar și în variantele neconvenționale – pentru a produce relații stabile și rețele de sprijin.

Acum doresc să revin asupra asociațiilor culturale, pentru că acestea sînt considerate a fi atît de amenințătoare astăzi. După mine, ele par să amenințe viața noastră comună nu prin forța lor, ci prin slăbiciunea lor. O cauză a declinului sindicatelor în America de astăzi este totala dispariție a unei culturi muncitorești distincte – sau, mai degrabă, a unei diversități de culturi muncitorești (irlandeză, italiană, slavă, scandinavă etc.), ceea ce a făcut posibil radicalismul muncitoresc la sfîrșitul secolului al XIX-lea și la începutul secolului al XX-lea. Bărbații și femeile au nevoie de legăturile care se transmit prin limbă, prin amintiri, prin ritualurile familiare de aniversare sau de doliu, prin practicile comune, chiar și prin jocurile și cîntecele comune, dacă vor lucra împreună o perioadă mai lungă de timp. Religia civilă furnizează unele dintre aceste legături pentru toți cetățenii laolaltă, dar vitalitatea și disciplina unei societăți de imigranți depinde de legăturile mai intense oferite de grupurile sale constitutive. Așa că avem nevoie de mai multe asociații culturale, nu de mai puține, și de unele mai puternice și mai coezive, cu o gamă mai largă de răspunderi.

Asociațiile de acest fel nu sînt obiecte ale tolerării în societățile de imigranți, dar ele pot fi făcute obiecte – sau mai bine zis, scopuri – ale politicii guvernamentale. Să considerăm, de exemplu, actualul ansamblu de programe federale – în care sînt incluse scutiri de impozit, subvenții și

[1] Vezi John Kenneth Galbraith, *American Capitalism: The Concept of Countervailing Power* (Boston, Houghton Mifflin, 1952), și Richard B. Freeman și James L. Medoff, *What Do Unions Do?* (New York, Basic Books, 1984).

îndreptățiri – care ajută comunitățile religioase să-şi gestioneze propriile lor spitale, aziluri pentru bătrîni, şcoli, cămine şi servicii pentru familii. Acestea sînt societăți de prestări sociale, într-un „stat al bunăstării" care, în America, este descentralizat şi încă nedesăvîrşit. Banii din impozite sînt folosiți pentru a se adăuga la contribuțiile caritabile în forme care să consolideze modelele de ajutor reciproc şi reproducere culturală care apar spontan în societatea civilă. Dar aceste forme trebuie mult extinse, deoarece în prezent acoperirea este extrem de neuniformă. Şi tot mai multe grupuri trebuie atrase în furnizarea de asistență socială: grupuri rasiale şi etnice, precum şi grupuri religioase (şi de ce nu şi sindicate, cooperative şi corporații?).

Trebuie să mai găsim şi alte programe prin care guvernul să acționeze indirect pentru sprijinirea cetățenilor care activează direct în comunitățile locale: acestea ar putea include şcoli particulare, organizate şi conduse de profesori şi părinți; autoadministrarea locuințelor de către chiriaşi şi achiziționarea locuințelor publice de către unele asociații; conducerea şi însuşirea în proprietate de către muncitori a fabricilor şi a companiilor; proiecte inițiate pe plan local pentru construcții, pentru gospodărire locală şi pentru prevenirea criminalității; muzee, centre pentru tineret, stații de radio şi cluburi sportive cu baze locale. Programe de acest fel vor crea şi vor întări comunitățile parohiale şi vor genera conflicte privind bugetul de stat, precum şi lupte locale pentru controlul spațiului politic şi al funcțiilor instituționale. Tolerarea, să ne amintim, nu este o formulă pentru armonie: ea legitimează grupurile reprimate sau invizibile anterior şi, în felul acesta, le permite să intre în competiție pentru resursele disponibile. Dar prezența acestor grupuri, în forță, va mări şi spațiul politic, precum şi numărul şi sfera de cuprindere a funcțiilor instituționale şi, deci, oportunitățile de participare a indivizilor. Iar participarea indivizilor, care contribuie la creşterea sentimentului de eficiență proprie, este cea mai bună protecție împotriva parohialismului şi a intoleranței grupurilor în care activează.

Cei implicați devin tot mai activi – în diferite asociații locale sau naționale. Aceasta este o constatare comună a politologilor şi a

sociologilor (şi una foarte surprinzătoare: cum îşi găsesc aceşti oameni timpul necesar?).[1] Ea ne ajută să ne explicăm de ce angajarea conduce, într-o societate pluralistă, la subminarea angajamentelor politice şi ideologiilor rasiste sau şovine. Aceiaşi oameni participă la şedinţe sindicale, la proiecte de cartier, la activităţi electorale, în comitetele bisericeşti şi – cu siguranţă – în cabina de votare în ziua alegerilor. Majoritatea se exprimă clar, au opinii personale, sînt pricepuţi, siguri de ei şi perseverenţi. O combinaţie misterioasă de responsabilitate, ambiţie şi dorinţa de a se implica îi poartă de la o întrunire la alta. Toţi se plîng că sînt atît de puţini cei ca ei. Este numărul lor mic o consecinţă inevitabilă a vieţii sociale, iar sporirea asociaţiilor va solicita şi mai mult pătura de oameni competenţi? Presupun că economiştii orientaţi către „cerere" pot prezenta o altă versiune despre acest „capital uman": măriţi ofertele pentru oameni competenţi şi ei vor apărea. Măriţi oportunităţile pentru acţiuni în comun şi activiştii vor apărea să prindă ocaziile. Unii dintre ei, fără îndoială, vor fi cu mintea îngustă sau bigoţi, interesaţi doar de ce ar putea favoriza propriul lor grup, dar cu cît numărul lor este mai mare şi cu cît este mai variată activitatea lor, cu atît mai puţin este posibil ca mintea îngustă şi bigotismul să predomine.

Un anume fel de stridenţă este un aspect a ceea ce am putea recunoaşte într-o zi ca multiculturalism *timpuriu*: evident aceasta apare cu precădere printre grupurile cele mai noi şi mai slabe, cele mai sărace şi cele mai puţin organizate, printre grupurile în care lipsurile economice se îmbină cu statutul de minoritate – unde clasa este, nu în întregime dar în mare parte, determinată de rasă şi cultură. Această stridenţă este produsul unei perioade istorice în care egalitatea socială promisă (şi, în parte, oferită) de regimul nostru de tolerare este constant diminuată de inegalitatea economică.

Organizaţiile mai puternice, capabile să colecteze resurse şi să ofere beneficii reale membrilor lor, vor duce aceste grupuri, treptat, spre tolerare reciprocă şi spre o politică de includere democratică. Fără îndoială

[1] Gabriel A. Almond şi Sidney Verba. *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations* (Princeton, N.J., Princeton University Press, 1963), în special cap. 10.

că există o tensiune între membri şi cetăţeni, între interesele particulare şi interesele comune, dar există şi o continuitate reală între ele. Cetăţenii devotaţi interesului comun nu apar din neant. Ei sînt membri ai grupurilor care simt că-i interesează ţara în întregul său, mai întîi regimul de tolerare şi apoi politica mai largă a regimului. Şi astfel ei urmăresc să participe la luarea de decizii pe plan naţional.

Ne amintim că acest lucru s-a mai întîmplat în timpul conflictelor etnice şi de clasă. Cînd grupurile se consolidează, centrul cuprinde periferia şi o transformă într-o bază politică. Astfel, militanţii sindicali încep de la pichetul şi comitetul de grevă şi ajung apoi în consiliul de conducere al şcolii şi în consiliul local. Sau activiştii religioşi şi etnici încep prin apărarea intereselor propriilor lor comunităţi şi ajung apoi în coaliţii politice, luptîndu-se pentru un loc pe lista de votare „echilibrată" şi vorbind (cel puţin) despre binele comun. Coeziunea grupului îi învigorează pe membii săi, iar ambiţia şi mobilitatea celor mai viguroşi membri liberalizează grupul.

Unii dintre membri vor părăsi grupul propriu, se vor alătura altora sau se vor lansa în complicate cariere transculturale. Se vor folosi de posibilităţile de disociere sau de alipire. Vor acţiona ca indivizi cu totul liberi, urmărindu-şi propriile interese materiale sau spirituale. Dar dacă ei acţionează într-un mediu caracterizat de grupuri puternice, vor fi şi agenţi ai inovării culturale şi ai cunoaşterii reciproce. Vagabonzii postmoderni, atunci cînd nu-i înlocuiesc pe membri şi pe cetăţeni ci trăiesc împreună cu ei, nu vor fi în situaţia de a vorbi doar pentru ei, nu vor fi absorbiţi de eul propriu la infinit; vor deveni participanţi în conversaţii interesante.

Aceste conversaţii ar trebui să aibă loc pretutindeni, dar, probabil, în mod deosebit în şcolile publice (şi în colegiile şi universităţile publice şi private) care au fost marcate în timp, cel puţin în centrele majore de imigrare, de un mod integrativ de asociere. Şcolile publice reunesc copiii unor părinţi dedicaţi diferitelor comunităţi religioase şi etnice – precum şi copiii părinţilor care au evadat sau sînt într-un proces de evadare din astfel de angajamente. Presupuse neutre faţă de comunităţi şi faţă de membrii lor evadaţi, şcolile ar trebui să prezinte o relatare simpatetică a istoriei şi a filosofiei propriului nostru tip de regim de tolerare, din care nu se pot elimina uşor originile sale specifice şi particulariste (protestantismul englez). Ele trebuie să predea religia civilă americană şi

să aibă drept scop formarea cetățenilor americani și, în felul acesta, vor lansa o inevitabilă provocare la adresa comunităților culturale în care acest tip de cetățenie este necunoscut.

Ar trebui școlile publice să facă mai mult decît atît? Ar trebui ele să-i ajute pe copii să părăsească comunitățile de acest fel și să rătăcească de unii singuri prin lumea culturală? Ar trebui ele să producă mai mulți vagabonzi? Este, desigur, tentant să ne imaginăm educația democratică asemeni unui antrenament în gîndirea critică, în așa fel încît studenții să poată întreprinde o evaluare independentă, de preferat sceptică, a tuturor sistemelor de credințe și a tuturor practicilor culturale: căci nu sînt oare criticii cei mai buni cetățeni?[1] Poate că da; în orice caz avem nevoie de mai mulți dintre aceștia. Și totuși, se poate ca ei să nu fie cei mai toleranți concetățeni; se poate ca ei să nu fie resemnați sau indiferenți față de loialitatea parohială a semenilor lor – sau chiar să o accepte cu stoicism. Democrațiile au nevoie de critici care să posede virtutea toleranței, ceea ce înseamnă, probabil, oameni care să aibă loialități proprii și un oarecare sentiment al valorii vieții de asociație. Școlile pot contribui la realizarea acestei ultime necesități într-un mod simplu, prin recunoașterea pluralității culturilor și prin transmiterea măcar a unor informații despre diferitele grupuri (chiar și fără spirit critic: trăirea diferențelor va încuraja ea însăși replicile critice). Căci sistemul de stat ar trebui să aibă și un al doilea țel, care este pe deplin compatibil cu primul: de a produce cetățeni juxtapuși, bărbați și femei care vor apăra tolerarea în interiorul diferitelor lor comunități, apreciind și promovînd, în același timp regîndind și revizuind diferențele.

Aceste rezultate nu vor apărea din întîmplare; poate nu vor apărea deloc. Totul este mai dificil acum – familiile, clasele și comunitățile sînt mai puțin unite decît erau cîndva; guvernele și asociațiile caritabile au la dispoziție mai puține resurse: lumea infracțională a străzilor și a drogurilor este mai înspăimîntătoare, iar bărbații și femeile par mai rătăciți. Există totuși o dificultate suplimentară pe care ar trebui să o acceptăm. În trecut, grupurile organizate au reușit să intre în curentul principal american doar lăsînd în urmă alte grupuri și chiar pe cei mai slabi dintre membrii proprii. Iar bărbații și femeile lăsați în urmă își acceptau de

[1] Vezi argumentul în Gutmann, *Democratic Education*.

obicei soarta şi nici nu făceau prea mult zgomot din această cauză. Astăzi, după cum am arătat, gradul de resemnare este mult mai scăzut şi, dacă mare parte din zgomotul care rezultă este incoerent şi zadarnic, el foloseşte totuşi să amintească celorlalţi dintre noi că există o agendă socială mai mare decît propriul nostru succes. Multiculturalismul ca ideologie este un program pentru o mai mare egalitate socială şi economică. Nici un tip de regim de tolerare nu va funcţiona mult timp într-o societate de imigranţi, pluralistă, modernă şi postmodernă, fără o combinaţie oarecare a acestor două elemente: apărarea diferenţelor de grup şi atacarea diferenţelor de clasă.

Dacă dorim ca întărirea reciprocă a comunităţii şi a individualităţii să servească interesului comun, va trebui să acţionăm politic pentru a le face eficiente. Ele necesită anumite condiţii de mediu şi de cadru care pot fi oferite doar prin acţiuni ale statului. Viaţa de grup nu-i va salva pe bărbaţii şi femeile individuali de disociere şi de pasivitate, dacă nu există o strategie politică de mobilizare, de organizare şi, la nevoie, de subvenţionare a acelor grupuri care necesită acest tratament. Iar indivizii cu convingeri puternice nu-şi vor diversifica angajamentele şi nu-şi vor extinde ambiţiile dacă nu vor avea oportunităţi – slujbe, funcţii şi răspunderi – deschise pentru ei în lumea largă. Forţele centrifuge ale culturii şi individualităţii se vor corecta una pe cealaltă doar dacă o asemenea corecţie este planificată. Trebuie să căutăm echilibrarea lor. Aceasta înseamnă că nu vom putea niciodată să fim apărători consecvenţi ai multiculturalismului sau ai individualismului; nu putem fi niciodată doar comunitarieni sau liberali, modernişti sau postmodernişti, ci trebuie să fim cînd una cînd alta, după cum echilibrul o cere. Mi se pare că numele cel mai bun pentru echilibrul însuşi – crezul politic care apără cadrul, care sprijină formele necesare ale acţiunilor statului şi astfel susţine regimurile moderne de tolerare – este social-democraţia. Dacă astăzi multiculturalismul aduce mai mult necaz decît speranţă, aceasta se întîmplă, în parte, din cauza slăbiciunii social-democraţiei (în această ţară, liberalismul de stînga). Dar aceasta este o altă poveste, mult mai lungă.

Mulțumiri

Această carte are o istorie complicată. A început ca o prelegere sponsorizată de Unione Italiana del Lavoro, în care prezentam sumar cele cinci tipuri de regimuri de tolerare. Această prelegere a fost prezentată mai întîi la Palermo, apoi la Florența și apoi la o conferință despre naționalism organizată de Robert McKim și Jeff McMahan la Universitatea Illinois (volumul va fi publicat la Oxford University Press). După aceea, am călătorit un timp, ținînd conferința și primind comentarii utile și chiar critici severe de la prieteni și colegi din Italia, Canada, Anglia, Germania, Austria, Olanda și Statele Unite. Deși nu pot înșirui aici pe toți cei care m-au ajutat să gîndesc asupra problemelor tolerării în tot acest timp, le sînt recunoscător tuturor. Unora dintre ei le-am mulțumit în mod deosebit în note.

Am început apoi să extind prelegerea, pentru a aborda și comentariile lor, și am mai scris un articol similar în *Dissent* (primăvara 1994), cu titlul „Multiculturalism and Individualism", despre cum funcționează tolerarea în Statele Unite. Discuțiile cu colegii și invitații de la Institute for Advanced Study de la Princeton m-au determinat să revizuiesc atît prelegerea, cît și articolul. Comitetul pentru Prelegerile Castle mi-a oferit minunata ocazie de a pune cele două lucrări împreună și de a le testa coerența la Yale, în fața unei asistențe însuflețite și captivante. Ian Shapiro a organizat vizita mea la New Haven și m-a convins să mă gîndesc la această carte ca la o carte. Redactorii de la Yale University Press mi-au oferit multe comentarii și critici; trei recenzenți – Jane Mansbridge, Susan Okin și Bernard Yack – au renunțat la anonimat și mi-au permis să-i menționez aici. Am urmat multe din sugestiile lor. Această carte ar fi cu siguranță mai bună, dar și mai lungă, dacă le-aș fi urmat pe toate.

Nu vom putea niciodată să fim apărători consecvenți ai multiculturalismului sau ai individualismului; nu putem fi niciodată doar comunitarieni sau liberali, moderniști sau postmoderniști, ci trebuie să fim cînd una cînd alta, după cum echilibrul o cere. Mi se pare că numele cel mai bun pentru echilibrul însuși – crezul politic care [...] susține regimurile moderne de tolerare – este social-democrația.

Michael Walzer (n. 1935), personalitate importantă a filosofiei politice americane din ultimele decenii, este autor al unor volume de referință, precum *Just and Unjust Wars* (1977), *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality* (1983), *Civil Society and American Democracy* (1992).

INSTITUTUL EUROPEAN

5. 136440
8,94
89.380

ISBN 973-611-226-8
PREȚ: 82.000 lei

Pe copertă: Rafael, *Studiu pentru Masacrul inocenților* (fragment, 1509-1510)